¿Qué es la bioética? es un libro compuesto por dos partes. La primera de ellas resulta esencial para los estudiosos de esta disciplina dado que ofrece de manera concisa y rigurosa una historia de bioética, un intento de delimitación temática de ella, un esclarecimiento riguroso y orientador de los problemas metodológicos de la bioética y una disertación sobre la relación de esta última y la filosofía. En cambio, en la segunda parte, Gilbert Hottois defiende la postura del liberalismo extremo. En su corta vida (1970 a la fecha), la bioética ha dado lugar a una diversidad de posturas que van desde las más conservadoras (religiosas casi siempre) que conciben al ser humano y los seres vivos como sustancias inalterables, las liberales, basadas en la autonomía racional de las personas, hasta el liberalismo extremo en el que la bioética no defiende valores, sino que es un mero "procedimiento de discusión laica" de los problemas que suscitan las innovaciones de la ciencia y la tecnología para la medicina. G. Hottois expone esta posición a través de sus comentarios a extractos de la obra: *Fundamentos de Bioética*, de Tristam Engelhardt, convencido de que es en la discusión tolerante de la pluralidad de puntos de vista expresados sin coerción alguna y con afán de encontrar una unidad, por mínima que sea, que podemos vivir en paz como ciudadanos. La bioética es así, un procedimiento de "regulación para la paz" en el que se tienen que incluir todas las posturas antes nombradas y ser respetados tanto los consensos como los disensos.

ISBN: 978-607-7971-49-8

Colección Argumentos

editorial fontamara

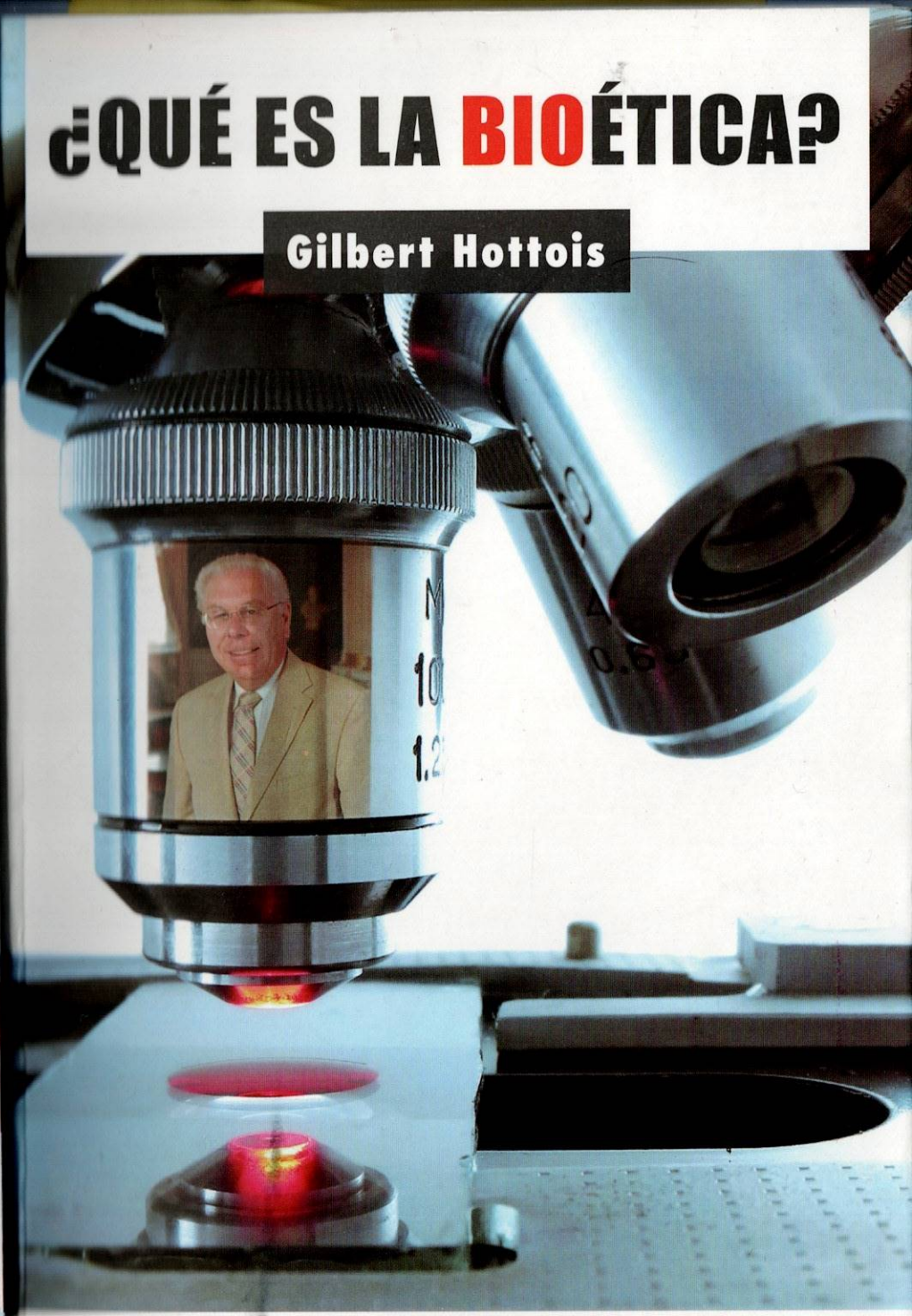
Gilbert Hottois

¿QUÉ ES LA BIOÉTICA?

150

¿QUÉ ES LA BIOÉTICA?

Gilbert Hottois



editorial fontamara

¿QUÉ ES LA BIOÉTICA?

Para Pip mamá:
que este pequeño libro
sirva para que tu
formación sobre la
bioética cada día sea
mayor y estos principios
sean parte de ti y vivan
en tu corazón...

con amor, Alejandro
24/dic/17

"ERA"

Colección
Argumentos

Colección dirigida por

Juan de Dios González Ibarra

Serie Ética y Bioética

Lizbeth Sagols Sales
(Coordinadora de serie)

150

¿QUÉ ES LA BIOÉTICA?

Gilbert Hottois

Traducción
Lizbeth Sagols Sales

editorial
fontamara

Título original: *Qu´ est-ce que la bioétique?*
Primera edición en español: 2011

Nota: Los textos de T. Engelhardt que aparecen en la Segunda parte, han sido tomados de la traducción hecha por G. Hottois con base en la edición de *The Foundations of Bioethics* de Oxford University Press; sin embargo, no aparece en español tal como están en dicha edición debido a que la traductora consideró conveniente hacer varias reducciones.

Reservados todos los derechos conforme a la ley
Gilbert Hottois. *Qu´ est-ce que la bioétique?*
©Librairie Philosophique VRIN. París, 2004
http://www.vrin.fr
©Distribuciones Fontamara, S. A.
Av. Hidalgo No. 47-B, Colonia Del Carmen
Deleg. Coyoacán, 04100, México, D. F.
Tels. 5659•7117 y 5659•7978 Fax 5658•4282
Email: contacto@fontamara.com.mx
www.fontamara.com.mx

ISBN 978-607-7971-49-8

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ABREVIATURAS

DPN: Diagnóstico prenatal
DUDH: Declaración Universal de Derechos del Hombre
IAD: Inseminación artificial (con el esperma de un donador)
IVE: Interrupción voluntaria del embarazo
OGM: Organismo genéticamente modificado
PA: Principio de autonomía
PB: Principio de beneficencia
PMA: Procreación médica asistida
PNM: Principio de no maleficencia
PP: Principio de permiso
PJ: Principio de justicia
I&D: Investigación y desarrollo
C-T-S: Ciencia-tecnología-sociedad

PREFACIO

Esta obra contiene dos partes: la exposición general, y comentarios del autor a una obra destacada sobre la materia en análisis.

Concebí la introducción a la problemática bioética principalmente desde el punto de vista de su interés y de sus implicaciones filosóficas. Esta perspectiva justifica el acento puesto en las cuestiones de metodología y en la expresión en la bioética de los grandes problemas y retos del mundo contemporáneo. Respecto a éstos, la bioética se comporta como un vaso que se llena cada vez más.

La elección de Engelhardt para el comentario procede de la misma perspectiva. La obra de este filósofo bioeticista –poco conocido en Francia– es notablemente expresiva de las cuestiones metodológicas y de los grandes desafíos actuales. Permite ilustrar las tensiones entre una visión modernista, laica y universalista (típica del ideal republicano), y una aproximación más individualista y comunitaria (de origen americano); también las tensiones entre una filosofía ético-política de inspiración liberal –incluso libertaria– y una filosofía más preocupada por la solidaridad y la igualdad económica y social. Por tanto, la radicalidad de ciertos textos presentados es propicia al ejercicio pedagógico del pensamiento crítico.

La cuestión fundamental de la bioética reside en la alternativa entre la ética o la moral: es la cuestión del vivir juntos de una huma-

nidad diversa, desigual, fragmentaria y con interacción y comunicación globales intensas. En concreto, se trata de la cuestión de compartir lo que interesa a la iniciativa privada (individual, comunitaria, empesarial) y lo que será regulado por la autoridad pública del Estado. La definición y la viabilidad de las compartimentaciones propuestas levanta problemas particularmente agudos en los dominios de la salud y de investigación y desarrollo (I&D) de las ciencias y de las técnicas de lo viviente.

MÚLTIPLES ASPECTOS DE UN CONCEPTO CONTEMPORÁNEO

1. Historia: del nuevo nombre a las nuevas instituciones

"Bioética" no es una palabra inventada por un filósofo, aunque un número muy extendido de filósofos hayan investigado el campo ampliamente delimitado por la creación del nombre en 1970. ¿Por qué los filósofos se han tardado en percatarse con precisión de los problemas más contemporáneos y más cargados de interrogaciones sobre el presente y el futuro de la humanidad?

Durante las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX, los filósofos han sido interpelados principalmente por la pregunta del lenguaje, bajo todas sus formas, tanto como por la política y los términos a menudo provenientes de siglos anteriores. No se habían percatado de la creciente importancia de la investigación y del desarrollo tecnocientífico (I&D) para el individuo, la sociedad, la humanidad, la cultura y la naturaleza del presente y del futuro. La ciencia permanecería siendo, según ellos (incluyendo los filósofos de la ciencia), un asunto de discurso y de teoría, pues siguen una tradición de externalización de la técnica bajo la rúbrica "aplicaciones y medios". Con raras excepciones, los filósofos se tardaron mucho en reconocer que la ciencia estaba dejando de ser una mera representación y se estaba convirtiendo en intervención, operación, producción y creación; esto

desde la concepción de la puesta en marcha de proyectos de investigación.[1] Esta mutación de la empresa occidental del saber – en curso al menos a partir del nacimiento de la llamada ciencia "moderna" (Francis Bacon)– conduce a las cuestiones prácticas suscitadas por la I&D al corazón de toda reflexión en verdaderamente actual. La evolución es tanto más sensible cuanto que la capacidad de objetivación y de operación de la ciencia concierne al hombre (al individuo y la especie) y no sólo a la naturaleza. El desarrollo de la bioética expresa una toma de conciencia de estas realidades.

El término "bioética" fue propuesto por un oncólogo americano, Van Rensselaer Potter, quien publicó en 1970 un artículo "Bioethics, the Science of Survival", que integró después en su libro *Bioethics, Bridge to de Future* (1971).[2] Este primer uso del término ofrece una vista positiva del progreso científico y técnico subrayando de manera vigorosa la necesidad de acompañarla por una reflexión ética que tome explícitamente en cuenta los valores y la totalidad (la sociedad global y la naturaleza, la biósfera). Potter ve la bioética como interdisciplinaria e ilustra de entrada lo que llamamos hoy algunas veces "macrobioética" cercana a la filosofía social y política igual que la ética del medio ambiente o ecoética. Su conclusión es sapiencial:

> La bioética, tal como yo la concibo, se esforzará por engendrar una sabiduría, un saber relativo a la manera en que ha de utilizarse el saber en vista del bien social, sobre la base de un conocimiento realista de la naturaleza biológica del hombre y del mundo biológico.[3]

A pesar de esta orientación original, la bioética se desarrolla en Estados Unidos[4] en proximidad con la ética médica, centrada en el individuo y en la experimentación en los seres humanos. Su prehistoria próxima nos remite al Código de Nüremberg (1946-1976)[5] que precisa las condiciones de la experimentación humana, bajo el mismo espíritu de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (1948) exigiendo:

1. El consentimiento informado y voluntario del sujeto.
2. El respeto de la metodología científica más avanzada.
3. Una finalidad benéfica (terapéutica) y una evaluación de los riesgos implicados, en relación con los beneficios esperados.
4. La reversibilidad de los daños eventuales.

La Asociación Médica Mundial (AMM), fundada en 1947, integra estos principios en la Declaración de Helsinki (1964) subrayando la importancia de la evaluación científica y ética colectiva de los proyectos de investigación (1975) y la protección de las personas vulnerables (2000).[6] La evaluación pluridisciplinaria colectiva de la investigación biomédica, sobre la base de cuatro criterios científicos y éticos en el seno de los comités de investigación[7] (a los que todo proyecto de experimentación humana debe ser sometido), constituye una evolución muy impor-

[1] Cfr. I. Hacking, *Representing and Intervening*, Harvard University Press, 1983. Señalamos la aparición, en el curso de la misma década de 1970, del término "tecnociencia". Este término expresa la naturaleza operatoria de la ciencia, y su primera aparición en el título de una publicación subraya la importancia de las cuestiones prácticas que suscita: "Ética y tecnociencia" (1978) (retomado en G. Hottois, *Entre symboles et technosciences*, Syssel, Champ Vallon, 1996). *Das Prinzip Veranwortung, Versuch einer Ethick für di Technologische Zivilisation* (Fráncfort del Meno, Insel (trad. fr. *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilization technologique*, París, Le Cerf, 1990) que publicó Hans Jonas en 1979, es sin duda la más notables de esas raras excepciones. Un análisis crítico general reciente de esta problemática se ofrece en nuestra obra: *Philosophies des sciences, philosophie des techniques*, París, Odile Jacob, 2004.

[2] Englewood Cliffs. El artículo apareció primero en *Perspectives in Biology and Medicine*. En 1988, Potter publicó *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*, East Lansing, Michigan State Universit Press. Murió en 2001.

[3] "Bioethics: the Science of Survival", en *op. cit.*, p. 152.

[4] El lector encontrara todos los detalles sobre los primeros años de la bioética americana en A.R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, 1998.

[5] Éste figura en los considerandos del juicio rendido en 1947 por el Tribunal Militar Americano de Nüremberg que condenaba a una veintena de médicos nazis por haber experimentado en los prisioneros de manera bárbara. El lector encontrará este texto en la *NEB* (*Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*, G. Hottois y J-N. Missa [eds.] Bruselas, De Boeck, 2001).

[6] Se encontrarán las formulaciones sucesivas de esta Declaración capital, de 1964 a 2000, en la *NEB*.

[7] Ellos aparecieron desde los años sesenta en Estados Unidos bajo el nombre de IRB (Institutional Review Board).

tante en la representación y el funcionamiento de la I&D. Y ella es complementada con el reconocimiento de los derechos del paciente, que subraya la autonomía de éste y pone en cuestión la autocratía paternalista tradicional del médico como único juez del bien del paciente. Esta evolución de las relaciones entre medicina y ética es comprensible y se justifica en la medida en que la biomedicina no ha dejado de desarrollar, en el curso de la segunda mitad del siglo XX (y lo que va del XXI), su capacidad de intervención en el ser humano (de la concepción a la muerte, del genoma al cerebro) con finalidades preventivas, curativas y paliativas, pero también transformativas. Ella se explica también porque la medicina se practica desde entonces en las sociedades heterogéneas, individualistas y multiculturales, en las que no domina ya *una* concepción de los valores y de las normas universalmente compartida. La bioética expresa una evolución continua en la que cada vez más actores e intereses no médicos tienen algo que decir sobre los "asuntos médicos" dadas las consecuencias crecientes de éstos para el individuo y para la sociedad.[8] En este contexto, no es excepcional que la bioética entre en conflicto con una concepción más tradicional de la ética médica que reserva sólo a los médicos el poder de decisión y el monopolio del discurso moral sobre las prácticas médicas. Este discurso se inspira en una filosofía cercana a la religión en sus orígenes, naturalista y paternalista, según la cual el papel de la medicina era, a fin de cuentas, ayudar a la naturaleza a restablecer el equilibrio y el orden natural –la salud– accidentalmente perturbados por una enfermedad o un accidente. La filosofía médica terapéutica tradicional postula una filosofía de la naturaleza, y de la naturaleza humana, que está cada vez menos de acuerdo con la "biotecnología aplicada al hombre" (como dice John Harris);[9] una biomedicina confrontada con los deseos individuales y colectivos irreductibles a la noción de "necesidades naturales" e influida por la filosofía evolucionista neodarwiniana.

[8] Pensemos en la medicina del trabajo, del deporte, del confort o de la convivencia urbana, en el subsidio de recursos raros (órganos) o costosos (*high tech*), en la procreación médicamente asistida bajo todas las formas, en la gestión médica del fin de la vida, en la psicofarmacología y en los psicotrópicos, en la medicina transexual, en la información de los expedientes médicos, en la telemedicina, en las perspectivas de la eugenesia actual, etcétera.

[9] Cf. *Clones, Genes and Immortality*, Oxford University Press, 1998.

En el curso de los años setenta se crean, por supuesto en Estados Unidos, los primeros grandes centros de bioética, al mismo tiempo que se establecen las primeras comisiones de ética con carácter nacional: por una parte, el Hastings Center (Nueva York) y el Instituto Kennedy de Ética (Georgetown, Washington, D.C., y por la otra, la Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos de Investigación Biomédica y Conductual. Estos proyectos darán lugar a la primera enciclopedia de bioética[10] y al *Informe Belmont*, que formula las bases del "principalismo". Este último constituye la aproximación inicial, típicamente americana, de resolución de los problemas bioéticos gracias a la aplicación de principios. Su formulación clásica consta de cuatro principios:

1. Principio de autonomía.
2. Principio de beneficencia.
3. Principio de no maleficencia.
4. Principio de justicia.

Su conceptualización se debe mucho a filósofos como T. Beauchamp,[11] S. Toulmin[12] y T. H. Engelhardt.[13] Abordaremos todo esto más adelante.

La década de los ochenta marcó los comienzos de la internacionalización de la bioética, especialmente su desarrollo en el plano institucional en Europa y bajo el impulso de Francia. Francia es el primer país en crear un comité nacional permanente: el CCNE (Comité Consultatif National d´Éthique) para las ciencias de la vida y de la salud, instituido por decreto en 1983.[14]

[10] Obra del Instituto Kennedy, W. T. Reich (dir.), *Encyclopedia of Bioethics* [1978], 2ª ed., Nueva York, Simon y Shuster, 1995.

[11] T. L. Beauchamp y J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, University Press, 1989.

[12] A. R. Jonsen y S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, University of California Press, 1988.

[13] T. H. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, 1986.

[14] D. Sicard (ed.), *Travaux du Comité Consultatif National d´Éthique*, París, PUF, 2003.

Este ejemplo fue seguido paulatinamente por la mayor parte de los países europeos. Subrayo la importancia de esta creación, pues se trata de un nuevo tipo de institución centrada en la ética, próxima pero, en principio, independiente de los poderes jurídicos y políticos, compuesta por expertos provenientes de diversas disciplinas y que ha de reflejar el pluralismo de la sociedad democrática.

De manera general, la creatividad institucional de la bioética es en verdad notable. Se da tanto en las universidades como en los hospitales: cátedras, maestrías, doctorados en bioética; funciones y profesiones nuevas como las de bioeticista, de eticista o de consultor en (bio)ética; instancias nuevas, principalmente los comités de ética locales (comités de la investigación en el seno de facultades y de hospitales universitarios; comités clínicos que debaten los casos médicos que implican problemas éticos no ligados a la investigación).[15] Se da también en las regiones, los Estados y las organizaciones supranacionales. Desde 1985, el Consejo de Europa creó un comité que se convirtió en permanente en 1992 bajo el nombre de CDBI (Comité Director para la Bioética) y cuya tarea mayor ha sido la Convención sobre los Derechos del Hombre y la Bioética (1997). En 1991, la Comisión Europea creó un comité que hoy se llama el Grupo Europeo para la Ética de las Ciencias y las Nuevas Tecnologías. En 1993, la Unesco se dotó de un Comité Internacional de Bioética que hizo pública en 1997 su Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos del Hombre.[16] En los años noventa se dio la mundialización de la bioética y, por ende, el encuentro de la bioética con todos los problemas asociados a la globalización, que es, ante todo, relativa a los bienes económicos y los capitales financieros. Animada por el cuidado de los seres vivos en general (humanos y no humanos), la bioética es conducida así a afrontar los intereses particulares por los cuales este cuidado no es prioritario.

[15] A. Bompiani, *Bioetica ed ética medica nell'Europa occidentale,* Trieste, Proxima Scientific Press, 1997, nos da una idea de la amplitud de esta creatividad institucional en Europa. Ella ha sido igualmente fecunda en las Américas y abarca hoy al mundo entero, desarrollado y en vías de desarrollo.

[16] Estos textos aparecen en la *NEB*.

2. Intento de delimitación temática y de definición

En el plano de las realidades abordadas y de las cuestiones planteadas sobre estas realidades, la extensión de la bioética es inmensa. Se puede juzgar en este panorama (no exhaustivo) como algo articulado en tres grandes conjuntos:

1. Por el lado de la naturaleza: especies y ecosistemas destruidos, amenazados, perturbados; biodiversidad, experimentación en animales; derechos de los animales; desequilibrio de la biosfera: contaminación, efecto invernadero, capa de ozono degradada, desarrollo sostenible y principio de precaución; organismos genéticamente modificados (transgénesis, clonación...). Todas estas cuestiones conciernen también a los humanos en grados diversos y algunas veces de forma directa, por ejemplo: alimentos genéticamente modificados, genotrasplantes...
2. En el plano de las personas: medicina de conveniencia (de confort, de deseo); procreación medicamente asistida (de la contracepción a la clonación); experimentación humana; diagnósticos, tests, consejos genéticos; eutanasia, cuidados paliativos, encarnecimiento terapéutico; trasplantes de órganos y de tejidos; definición del principio y fin de la vida humana; (in)disponibilidad del cuerpo humano... Todas estas cuestiones resurgen en grados distintos cuando se les aborda desde el punto de vista social.
3. En el plano social (y político, jurídico, económico): política de la salud y subsidio limitado de recursos; información y bases de datos personales; patentes de seres vivos no humanos y humanos; análisis y administración de la percepción pública de los problemas, de los riesgos y las promesas; legislar o no sobre las cuestiones relevantes tanto para la conciencia individual en una sociedad pluralista (desde las decisiones procreativas a las de elección del fin de la vida); regular estrictamente por el Estado o dejar a la iniciativa privada la oferta y la explotación de técnicas biomédicas (por ejemplo, los tests genéticos); articular en el dominio

biomédico las exigencias no convergentes de la libertad individual, de los intereses particulares, de la solidaridad, de la justicia y de la igualdad; Tercer Mundo, inequidad biomédica planetaria, enfermedades huérfanas...

Hay que subrayar siempre que la extensión y la diversidad del campo temático de la bioética no es sólo una cuestión de multiplicidad de objetos –de la selva amazónica a las células madre embrionarias–; más bien es una cuestión de ángulos de aproximación y de disciplinas. La bioética es constitutivamente multi e interdisciplinar; fue creada y se desarrolló bajo el impulso de médicos, biólogos, teólogos, filósofos, juristas, psicólogos, pero también más recientemente de sociólogos, de politólogos y economistas. Esta situación plantea problemas metodológicos difíciles sobre los cuales trataremos después.

La complejidad de la bioética hace que ella tenga una tendencia a fraccionarse. La *deontología* y la *ética* médicas en tanto están centradas en las relaciones médico-paciente han conservado siempre una larga independencia y se resisten –como se ha subrayado– a su integración en el seno de la bioética. Por su lado, la *ecoética* o *ética ambiental* se ha autonomizado rápida y ampliamente tejiendo numerosas relaciones con los grupos de interés y de defensa (del ambiente, de los animales, etc.) y con grupos políticos (los verdes, alter-mundialistas, ecopolíticos...) El *bioderecho*, especialmente el bioderecho comparado, ha adquirido su especificidad en la medida en que las leyes, convenciones, declaraciones, etc., se multiplican en los planos nacional e internacional. La *biopolítica* ha tomado una conciencia creciente de ella misma, pues se ha hecho cada vez más claro que plantear, elaborar y resolver las cuestiones bioéticas no es una cuestión sólo científico-técnica o puramente ética; todo ello compromete también de un extremo al otro presupuestos e intenciones políticas, de las elecciones de la sociedad.

Ilustremos la complejidad de toda cuestión bioética por un ejemplo muy simple tomado de un dominio –la procreación medicamente asistida– que es central: la IAD (inseminación artificial con donante de esperma, generalmente anónimo). Aquí no

evocamos la complejidad de las cuestiones propiamente médicas que asegura la fiabilidad de esta forma de paliación de ciertas esterilidades. Notemos que desde el inicio otras opciones son posibles, como la adopción. Recurrir a la IAD es de entrada una elección moral, psicológica y social que implica una serie de representaciones y de valores relativos a la familia, a la filiación, a las nociones de "padres" e "hijos", a la organización de la sociedad, etc. Enseguida se plantean cuestiones relativas a la colecta de esperma (dado de forma gratuita o no, en anonimato absoluto y definitivo del donador o no;[17] criterios de calidad sanitaria[18] del esperma y del apareamiento;[19] posibilidad o no de hacer intervenir otros criterios de selección de los donadores de esperma y de selección del esperma).[20] Estas cuestiones implican a los bancos de esperma y a los centros de inseminación que pueden estar regulados por la ley y sometidos al consentimiento oficial o, por el contrario, dejados a la empresa privada en el marco del mercado y el derecho contractual.[21] ¿Cuál es el estatus del esperma y, de una manera más general, de las células germinales humanas: cosas abandonadas, bienes comercializables, partes inalienables del cuerpo humano que están fuera de todo comercio...? ¿Qué peticiones serán aceptadas: exclusivamente las de las parejas heterosexuales (casados, estables), las de las mujeres solas, las de parejas homosexuales...? ¿Tendrá que revelarse o no al niño que tiene un padre biológicamente diferente a su padre social? La IAD, como ya se ha notado, tendrá que suscitar

[17] ¿Tendrá o no, para el niño así concebido, en tanto llegue a la edad adulta, la posibilidad material y legal de conocer la identidad de su padre biológico? Ésta es una cuestión controvertida y difícil.

[18] Edad, ausencia de enfermedad infecciosa transmisible, riesgos genéticos...

[19] En el sentido en que se evita que la mujer en el seno de la pareja europea reciba el esperma de un donador africano, por ejemplo (o inversamente).

[20] Científicamente más o menos fundadas o no: grupo sanguíneo, color de los ojos y del cabello, estatura, peso, pertenencia o éxito social, profesión, rasgos de personalidad, etc., pero también, por ejemplo, la exigencia de que el donador haya tenido ya una experiencia de paternidad y vivido en pareja.

[21] Éste es el caso de Estados Unidos. Francia, por el contrario, ha legislado en el ámbito de los Cecos (Centros de Estudio y de Conservación del Esperma). La Federación francesa de los centros de estudio y de conservación de embriones y de esperma humanos publicó: *L'insémination artificielle,* París, Masson, 1991.

cuestiones relativas a la definición de la pareja, de la familia, de la paternidad y de la filiación, que implican los fundamentos tradicionales y actuales de la sociedad. Ella modifica las identidades individuales y las modalidades de liga intra e intergeneracionales. Estas cuestiones interpelan al sociólogo, al psicólogo, al psicoanalista, al jurista, al tomador de decisiones políticas. Más profundamente aún, suscitan la interrogación del filósofo y del teólogo en tanto desafían las morales establecidas. Según ciertas morales que pueden ser traducidas a reglas de derecho, la IAD, aun con el consentimiento del marido, es similar a un adulterio y el niño concebido es, por tanto, ilegítimo.

Se plantean también cuestiones de justicia, de igualdad y de solidaridad: ¿debe el Estado, y en qué medida, hacerse cargo del costo de la procreación medicamente asistida? ¿este hacerse cargo será sólo en relación con las peticiones por esterilidad probada o será para todo tipo de peticiones? Sobre todo, ¿debe el médico dar seguimiento a estas últimas? Si comprendemos que el médico practique la IAD en una perspectiva no curativa (la IAD no cura la esterilidad), pero si al menos paliativa, que prolonga la filosofía terapéutica y naturalista de la medicina tradicional (pues ella encuentra una vía para realizar lo que la naturaleza, por accidente, no permite), ¿no cambiamos de filosofía en tanto que la IAD es puesta al servicio de la reproducción humana más allá de las parejas heterosexuales?, ¿no estamos aquí en el umbral de una medicina artificiosa al servicio de las demandas provenientes de deseos individuales o colectivos que pueden parecer contra-naturales y que están ciertamente contra la tradición? Y una vez que estamos en este camino, ¿qué nos impide aventurarnos siempre un poco más en lo artificial: inseminación con la ayuda de un esperma de una pareja muerta, fecundación *in vitro* con diagnóstico preimplantatorio, selección eugenésica de embriones y elección del sexo, madres subrogadas, embarazos posmenopáusicos, compra de embriones congelados seleccionados, reproducción por clonación...? La reproducción humana se presenta en adelante más como una combinación de posibilidades técnicas a la disposición de las preferencias individuales o comunitarias que como la vía única impuesta por la naturaleza.

La bioética tiene por misión estudiar todas estas cuestiones y elaborar si no las respuestas, al menos procedimientos que permitan aportar algunas respuestas.

Esbozando una definición que trata de tener en cuenta la complejidad de esta disciplina, proponemos retener los elementos siguientes:

- La bioética toma en consideración los problemas en la dimensión ética suscitada por la I&D biomédica: "dimensión ética" significa que estos problemas suscitan cuestiones y discusiones relativas a los valores o las normas; "I&D" indica que se trata de la *investigación* tecnocientífica y del uso de sus resultados y productos en la sociedad; además "desarrollo" deja entender que los problemas son muy diferentes según que se planteen en una sociedad "avanzada" o en una sociedad "en vías de desarrollo";[22] "biomédica" incluye la medicina, la biología y la biotecnología.
- Los problemas bioéticos se plantean en sociedades que son ellas mismas complejas: individualistas, pluralistas, multiculturales, compuestas de grupos de intereses diversos. En el seno de una sociedad culturalmente homogénea y estable, sería mejor hablar de "biomoral". Ésta consistiría en juzgar, desde el punto de vista de los valores y las normas compartidas por todos, las investigaciones tecnocientíficas proyectadas y sus aplicaciones. Así, el Magisterio de la Iglesia católica romana se ha esforzado, desde hace unos cincuenta años, en definir una biomoral para el uso de la comunidad católica.[23] Subrayemos que plantear los problemas tomando en consideración el medio plural de las sociedades contemporáneas no impide la búsqueda de consenso, de compromiso y de acuerdos. Pero añadamos que en los países poco o para nada de-

[22] Algunos hablan de una "bioética de pobres" que reside en el Tercer Mundo y de una "bioética de fotera" que se ocupa solamente de los problemas suscitados por la investigación *high tech*. Está claro que las prioridades son muy diferentes en una y en otra.

[23] Véase en especial las Encíclicas: *Humanae Vitae* (Paulo VI, 1968); *Veritatis Splendor* (Juan Pablo II, 1993), *Evangelium Vitae* (Juan Pablo II, 1995). Se encontrará el *corpus* clásico en P. Vesperien (ed.), *Biologie, médecine et éthique: textes du Magistère catholique*, París, Centurion, 1987.

mocráticos y pluralistas, la introducción de cuestionamientos bioéticos (antes que políticos) puede ayudar al surgimiento de una sociedad más democrática y pluralista. La bioética permite, en efecto, hablar de cuestiones que no se pueden abordar desde el punto de vista político (aborto, eutanasia, OGM..., pero también: igualdad entre hombres y mujeres, justicia en el subsidio de los recursos, libertades individuales) y las presenta desde el ángulo de la interrogación ética.

- La bioética se esfuerza en poner al punto las reglas, los principios, los procedimientos y las instituciones para ayudar a explicar y a resolver los problemas que ella formula.

Una definición corta podría ser: la bioética cubre un conjunto de búsquedas, de discursos y de prácticas generalmente pluridisciplinarias y pluralistas que tienen por objeto clarificar y, si es posible, resolver las cuestiones de implicación ética suscitadas por la I&D biomédica y biotecnológica en el seno de sociedades caracterizadas en grados diversos según sean individualistas, multiculturales y evolutivas.

3. Los problemas metodológicos

"En bioética, la problemática metodológica se caracteriza principalmente por su complejidad y su indeterminación."[24] Es evidente que la metodología seguida por un comité clínico que se ocupa de casos individuales no puede ser idéntica a la de un comité nacional o internacional del que se espera que elabore, si es posible, normas generales. Preparar una tesis de doctorado en bioética tomara un giro diferente según que el doctorante sea filósofo, médico, teólogo, jurista, o bioeticista. Si los expertos en bioética de la primera generación tenían, en efecto, necesariamente una formación de base y una experiencia profesional exterior a la bioética naciente, esto no es igual hoy pues la formación y los cursos propiamente bioéticos –en particular, a nivel de

[24] "Metodologie bioétique", en *NEB*, p. 593.

la maestría (segundo ciclo universitario)– se multiplican. Para la primera generación, la bioética era una actividad original importante pero marginal. En la actualidad, los "(bio)eticistas" profesionales son cada vez más numerosos. Hay aquí una evolución que no carecerá de consecuencias para la cuestión de la metodología, aunque ella no deberá implicar una conmoción mayor si la bioética sigue siendo, como lo ha sido desde hace ya cuatro décadas,[25] un fenómeno vivo, diversificado y productivo.

Las indicaciones metodológicas que damos aquí abajo están articuladas a partir de la definición que acabamos de leer y que pone en evidencia el doble origen de los problemas bioéticos: la I&D crea sin cesar novedades, caracterizadas a la vez por una operatividad física independiente[26] y por las consecuencias y los efectos fuertes, muy imprevisibles, en el plano social. El multiculturalismo nos reconduce a la diversidad de las tradiciones religiosas, filosóficas y morales tanto como a la diversidad de intereses particulares, pero también a la inequidad y a la "asincronía"[27] que caracterizan a numerosas regiones del mundo. Una innovación tecnocientífica difundida en la sociedad no levanta un problema único o una sola cuestión. La percepción de los problemas, los efectos y consecuencias y las reacciones forman un espectro muy extendido engendrado por todos los prismas simbólicos que constituyen la sociedad contemporánea. Pensemos en uno de los más antiguos ejemplos de innovación biomédica que suscitó una problematización bioética: la contracepción (la "píldora"), la cual tiene una eficacia física autóno-

[25] El texto original dice tres décadas, pero he preferido poner al día el periodo referido. (Nota de la traductora).

[26] En el sentido de que el funcionamiento y la eficacia de los productos y dispositivos tecnocientíficos no son solamente o débilmente dependientes de particularidades psicológicas y culturales de los usuarios. No ignoramos que en el caso de las aplicaciones médicas esta dependencia puede ser mucho más importante –en razón del metabolismo individual, de las interacciones llamadas "psicosomáticas", etc.– que para los otros dominios tecnocientíficos. Esta dependencia puede a su vez ser estudiada tecnocientíficamente.

[27] Todos los componentes de las sociedades desarrolladas y, *a fortiori*, todos los componentes de la humanidad participantes en el proceso de la mundialización no se dan en el "mismo tiempo", no tienen la misma edad. Las creencias y las técnicas ancestrales conviven con tecnologías futuristas.

ma; fue percibida y adoptada de maneras muy diversas por los individuos, las parejas, las comunidades y los Estados; ha tenido –y continua teniendo– consecuencias incalculables sobre el estatuto y el papel de las mujeres en la familia, el medio profesional, el mundo político, etc.; su impacto demográfico y, por tanto, económico es muy considerable; permanece marginal al rechazo de ciertas regiones del mundo y en ciertas comunidades...

La complejidad de la civilización tecno-científica y multicultural: plurisdisciplinariedad y pluralismo[28]

La primera exigencia metodológica –la más importante– consiste en no ignorar la complejidad. Enunciada de forma positiva, implica el doble imperativo del acercamiento pluridisciplinar y pluralista de los problemas.[29]

El respeto a la pluridisciplinariedad consiste primero en el respeto de la metodología propia de cada disciplina y en el recurrir a expertos invitados a presentar los hechos, los problemas y, eventualmente, las soluciones, tal como éstas aparecen desde el interior de cada una de las disciplinas convocadas. La pluridisciplinariedad no es una práctica perezosa; exige un esfuerzo considerable, tanto del experto como de los profanos, a fin de llegar a una comunicación transparente que sólo permite evaluar la importancia de los problemas y la viabilidad de las soluciones propuestas. Atención particular merecen los desacuerdos interdisciplinarios, generalmente más patentes en las ciencias humanas que en las naturales, en especial porque se trata de especular

[28] Largos pasajes de las secciones: *La complejidad de la civilización tecno-científica y multicultural: pluridisciplinariedad y pluralismo. Una complejidad procesual y evolutiva y Una metodología para las nuevas instituciones: los comités de bioética*, han sido presentados después de una conferencia en el cuadro del Coloquio Internacional "¿Qué hacen los comités de bioética?" Organizado en Montevideo por la Asociación Internacional de Derecho, Ética y Ciencia y por la Universidad de la República de Uruguay en diciembre del 2003.

[29] No negamos el interés de los análisis unilaterales (por ejemplo, desde el punto de vista de la teología católica, del utilitarismo, del psicoanálisis freudiano, del derecho comparado, etc.) siempre y cuando ellas reconozcan sus límites y renuncia a toda ambición reductivista. En tanto que esclarecimientos parciales, tales análisis constituyen aportaciones indispensables para un verdadero debate bioético.

sobre los efectos y las consecuencias psicológicas y sociológicas posibles de una innovación tecnocientífica (pensemos en todo lo que uno puede escribir sobre el tema del devenir de los niños de la *Fivete*).[30] La diversidad intradisciplinaria interpela de forma directa a la filosofía, que es todo lo contrario de una disciplina unificada; a esto regresaremos. De hecho, la existencia de desacuerdos intradisciplinarios manifiesta que un cierto pluralismo debe ser tomado en consideración a propósito de la multidisciplinariedad especialmente en tanto que se trata de convocar a disciplinas tales como el derecho, la teología y la filosofía.

El respeto al pluralismo se entiende en un doble sentido. Por una parte, existe lo que llamamos el pluralismo clásico: el de diversas ideologías, filosofías, religiones, tradiciones morales, presentes en las sociedades democráticas.[31] Por otra, existe un pluralismo que se ha desarrollado sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX: el pluralismo de las asociaciones de interés, las ONG,[32] los grupos de presión o *lobbies*. Este pluralismo incluye también las organizaciones antiguas en la tradición de corporaciones que defienden el punto de vista de los intereses de ciertas profesiones (tales como el cuerpo médico). Las asociaciones de intereses son muy numerosas en el ámbito de la bioética: asociaciones de enfermos, defensores de los animales y de sus "derechos", industrias farmacéuticas, agrinegocios, asociaciones ecologistas, asociaciones de consumidores, asociaciones anti-OGM,[33] etc. Si no es posible representar siempre a todo el mundo, es imperativo tener en cuenta a aquellos que están interesados en un asunto; o, sucede a menudo en bioética que éstos sean muy numeroso y diversos (ya sea que se piense en los alimentos

[30] Fecundación *in vitro* y trasferencia de embrión. ¿Qué no podemos temer en relación con los "bebés de probeta", denominación médica fecunda en fantasmas y que uno reencuentra hoy de manera amplia a propósito de la eventualidad de la clonación humana reproductiva?

[31] Dos referencias ilustran este pluralismo bioético: R. M. Veatch (ed.), *Cross Cultural Perspectives in Medical Ethics Readings*, Boston, Jones and Barlett, 1989; *Bioéthique et Religion*, volumen temático del *Journal International de Bioéthique*, núm. 12, marzo-junio, 1998, Editions A. Lacassagne.

[32] Organizaciones no gubernamentales, tales como Médicos sin fronteras, Médicos del mundo, Greenpeace...

[33] Organismos genéticamente modificados.

genéticamente modificados o en la cuestión de la eutanasia, por ejemplo). Como lo sugieren algunos de los grupos mencionados, los intereses defendidos no son siempre con exactitud los de los humanos. En la tradición utilitarista anglosajona y, más recientemente, en el marco de lo que algunos llaman "la ecología política", se ha desarrollado la exigencia de una representación y una defensa de los intereses no humanos vivos (los animales, los vegetales, las especias en su diversidad) y también de los no vivientes, medio vivientes, y medio no vivientes (las formaciones geológicas importantes de los ecosistemas, los paisajes...) En fin, se ha desarrollado un cuidado de representación más global y relativo al futuro concerniente al conjunto de la biosfera y las generaciones futuras.

Una complejidad procesual y evolutiva

Una segunda exigencia metodológica básica, es tomar en cuenta *la evolución,* pues la complejidad que se trata de comprender y manejar no es tan sólo estructural y sincrónica, sino procesual y diacrónica.

Las sociedades modernas son evolutivas: un motor de su dinamismo es la I&D tecnocientífica, que no cesa de descubrir-inventar productos, procedimientos y sistemas susceptibles de afectar en profundidad las costumbres, la relación de un individuo consigo mismo, con el otro, con el grupo, en breve: la identidad personal y el tejido sociopolítico. Hemos evocado ya el impacto psicosocial de la contracepción y de la procreación médicamente asistida; pensemos en otro registro diferente, en el desarrollo de internet o incluso en todos los trámites de la investigación, de la concepción de la experimentación y el desarrollo, de la invención y del control asistido por las computadoras. Otro motor es el deseo del individuo y del mercado que, al abrigo del pluralismo, se expresa cada vez más libre y diversamente, al infinito. Para una fracción de la humanidad, en las sociedades avanzadas la realidad –lo que es más real en un mundo convertido en proceso y evolución– se concentra ahí donde el futuro se inventa y a partir de donde ello se difunde en la sociedad. La articulación de la sociedad global en ese flujo continuo de artificios nuevos es difícil. Es primero que nada un problema de igualdad y de justicia, sobre todo en las relaciones entre los países desarrollados y los países en vía de desarrollo que no tienen acceso a los últimos descubrimientos e invenciones en el plano no de los deseos artificiales, sino de las necesidades de supervivencia, como los nuevos medicamentos para luchar contra el sida y la malaria.

Pero es también un problema de *ritmo*, muy sensible en el seno mismo de sociedades desarrolladas. El retraso de la moral, del derecho, de instituciones en relación con la I&D biomédica es patente. El tiempo necesario para negociar y formular nuevas normas, teniendo en cuenta la multitud heterogénea de los interesados, es tal que cuando ellas se publican, ya son sobrepasadas por la I&D. Y el tiempo necesario para la asimilación simbólica, cultural, propiamente moral (evolución de las costumbres, de los hábitos, de las representaciones y los valores básicos), de las innovaciones por la masa de ciudadanos, es todavía más larga que el tiempo requerido para que los expertos elaboren las nuevas normas. En tanto es aún muy debatida, con una fuerte tendencia a favor de su prohibición absoluta, la cuestión de la clonación humana ha rebotado y ha vuelto a abrirse en el marco de las esperanzas suscitadas a propósito de las células madre, bajo la denominación de "clonación terapéutica" o de "transferencia nuclear" (incluso de "transferencia de citoplasma"). Los problemas planteados por la gestión de un mundo en evolución acelerada son inmediata y concretamente los más sensibles en el plano económico: el del empleo, de la bancarrota de las empresas y de la desconexión profesional de las empresas respecto de los más jóvenes. Estos problemas conciernen también a la bioética bajo el ángulo algunas veces limitado "macrobioético": bioeconomía y biopolítica. Después de algunos años, ellos han cristalizado en torno a las biotecnologías, en especial los OGM, por temor, en particular, de la ruina de las agriculturas tradicionales.

La humanidad ha estado siempre en evolución y es un producto de la evolución natural histórica. Pero hay tres aspectos

nuevos: el ritmo, la profundidad y la conciencia. Por profundidad, entendemos aquí el hecho de que los cambios atañen a las estructuras más estables, las menos disponibles, tradicionalmente comprendidas como inamovibles: por ejemplo, las modalidades de la reproducción humana, la identidad y la separación de las especies y de los reinos. Por conciencia, queremos decir que la evolución –el cambio– es cada vez más el efecto deliberado de la acción humana, de la acción de algunos que están muy lejos de poder anticipar todas las consecuencias de la acción emprendida. Esta situación milita a favor de la prudencia (de aquí la importancia del principio de precaución) que postula de forma ideal una desaceleración, algunas veces consagrada por las moratorias.[34] Una desaceleración no debería conducir al estancamiento o a la recesión. Pero éste es justo el punto débil: la dificultad del "desarrollo sostenible", *indefinidamente* sostenible, pues cada vez más tomamos conciencia de ya no estar en una temporalidad de tipo escatológico o utopista que anticipaba el fin de los tiempos de la historia (apocalipsis o advenimiento de la ciudad ideal) en un futuro poco lejano.

La gestión del mundo procesual y evolutivo no reclama simple reemplazamiento de estructuras antiguas estables (axiología, derecho, concepción del mundo, organización institucional) por estructuras nuevas también estables. Exige la capacidad de acompañar y asimilar la evolución permanente: implica, por ende, reglas e instituciones procedimentales de conclusiones revisables, sensibles al cambio empírico de los contenidos y de los contextos. La gestión de la complejidad sincrónica y diacrónica de sociedades tecnocientíficas y multiculturales, abiertas y evolutivas,

[34] La presencia de moratorias marcó los inicios de la bioética. En 1974 se dio una moratoria decidida de manera espontánea y libremente consentida por los primeros genetistas que habían hecho experimentos de la transferencia de genes en la bacteria *Escherichia* Coli (moratoria llamada "Asilomar", fue propuesta por el genetista Paul Berg). Otras moratorias se han impuesto por el poder político con base en opiniones de los comités de bioética o incluso han sido directamente propuestas por un comité nacional (por ejemplo, la moratoria de tres años para la investigación en el embrión del Comité Nacional francés en 1986, la moratoria es un instrumento flexible y adecuado, pero de un manejo delicado en un contexto de competencia internacional, pues puede caer en una "prudencia imprudente."

no es concebible ni efectiva sobre la base de reglas fundamentalistas y esencialistas, características de las sociedades cerradas e inamovibles. Éstas tienen una concepción metafísica u ontológica de la realidad, incompatible con la idea de que lo más real está "ahí donde el futuro se inventa". En el seno de una civilización cultural, los fundamentalismos no son aceptables más que como creencias individuales o de comunidades.

Por esto, en la perspectiva que proponemos aquí hay que comprender el desarrollo de nuevas instituciones, tales como los comités de (bio)ética con problemas metodológicos específicos, de los cuales nos ocuparemos en adelante.

Una metodología para nuevas instituciones: los comités de bioética

La composición pluridisciplinaria y pluralista

Una primera regla en cuanto a la *composición de los comités*: debe ser pluridisciplinar y pluralista. La exigencia del pluralismo no puede, sin embargo, ser abstracta. Que vivimos en sociedades multiculturales es algo incuestionable. Pero este hecho no implica que el peso concedido a todas las tradiciones y comunidades morales deba ser idéntico. Tal igualdad volvería a negar la historia que enseña que en una nación o en un grupo de naciones, tal tradición ha sido preponderante desde hace mucho tiempo. La constatación y afirmación del multiculturalismo no pueden ser ellos mismos extra-históricos o extra-culturales. El pluralismo debe tener en cuenta esta desigualdad y modularse de acuerdo con ella. No obstante, este mismo pluralismo invita a tomar distancia en relación con esta realidad histórica singular y a hacerla evolucionar en el sentido de la tolerancia y la igualdad.

Los comités nacionales e internacionales han respondido de maneras diversas a la exigencia de la pluridisciplinariedad y del pluralismo.

La distinción de géneros

La segunda regla concierne a lo que llamamos la distinción de géneros. Ésta es menos evidente en una época que cultiva el posmodernismo, para el cual, por ejemplo, la ciencia no es más que un juego del lenguaje, un relato o una ficción entre otros –mitos, religiones metafísicas, literaturas. Los "géneros", que es posible e indispensable distinguir, según nuestra opinión, son: la ciencia, la ética, la moral, el derecho, la política.

a) Por lo que atañe a la *ciencia*, la metodología exige que toda cuestión de bioética, nacida de la I&D biomédica y biotecnológica, sea primero aclarada desde el punto de vista del estado del conocimiento y las técnicas –el estado del arte–, distinguiendo lo que efectivamente es realizable (precisando las tazas de éxito, de fiabilidad, de riesgos, etc.), lo que es probable realizar y lo que pertenece al orden de los fantasmas y la especulación. Dado que tal información tiene que presentarse de una manera inteligible y honesta por los expertos competentes, una parte de los "problemas" bioéticos desaparecen o se ubican en su justa proporción.
b) *La distinción entre moral y ética* es igualmente importante. Una moral es un conjunto de normas que uno respeta casi siempre de manera espontánea, como las buenas costumbres; su aplicación no suscita por lo general ninguna reflexión teórica crítica susceptible de ponerlas en cuestión de manera fundamental. La ética, más precisamente: la reflexión, el análisis, la discusión y la evaluación ética surgen de este nivel "meta" de la puesta en cuestión de morales establecidas. Un comité de bioética no es de biomoral. Por esto entendemos que un comité de ética debe estar informado (e informar a los destinatarios de sus conclusiones) sobre cómo los problemas planteados (eutanasia, aborto eugenésico, después del diagnóstico prenatal, experimentación en el embrión, OGM, AGM,[35] etc.) son percibidos y quizá resueltos desde el punto de vista de diversas comunidades y tradiciones morales, así como de asociaciones de intereses que componen la sociedad. El verdadero trabajo ético comienza al término de esta colección descriptiva. La ética postula un nivel metamoral de reflexión crítica engendrada por la novedad de las cuestiones (por ejemplo, los test genéticos) o la diversidad de respuestas "morales" disponibles (por ejemplo, las evaluaciones múltiples del estatus del embrión).
c) La distinción entre la ética y el derecho recuerda que el comité de bioética no puede ser un comité de bioderecho.[36] La información jurídica del comité es indispensable y es deseable que ella sea lo más amplia posible, Es por ejemplo capital saber si en los principales países donde se practica la investigación en el embrión humano o los experimentos de cultivos transgénicos, tales prácticas están o no enmarcadas por la ley y cuáles son los principios básicos de ese marco legal en el que ellas se dan. Esta información jurídica es reveladora de los valores y normas que están en juego, igual que de las preocupaciones éticas dominantes. Pero la misión de un comité de bioética no es preparar las leyes, sino que consiste en clarificar una cuestión desde el punto de vista de los valores y las normas en el seno de una sociedad o de un conjunto de naciones.

Al término de esta clarificación, la cuestión específica relativa a la utilidad o a la necesidad de legislar puede ser planteada. Su insistencia será desigual según que las conclusiones del análisis ético hayan sido unánimes, parcialmente consensuadas o muy diversas. Pero la formulación de una opinión ética, aunque sea unánime con sus razones (las cuales no son por fuerza unánimes), no se identifica con la preparación de un proyecto de ley. Este trabajo y la decisión de emprenderlo son el resorte de la

[35] Alimentos genéticamente modificados.

[36] *Biolaw*: denominación cada vez más extendida y tendiente a designar una especialización jurídica, casi siempre sobre la base del derecho comparado. N. Lenoir y B. Mathieu, *Les normes internationales de la bioéthique*, París, PUF, 1998, dan una idea de la importancia tomada por el bioderecho en el plano internacional.

política y del derecho. Tocamos con esto muchas cuestiones importantes a las cuales un comité de bioética debería observar con una gran prudencia, si no quiere introducir alguna confusión en uno de los pilares de todo Estado democrático: la separación de poderes.

La distinción entre lo ético y lo político suscita gran cantidad de dificultades, y éstas varían según las naciones y las regiones del mundo. Esta distinción es, sin embargo, muy importante si no queremos arriesgarnos a reintroducir, de manera poco visible, la confusión predemocrática entre las iglesias y los Estados. Por "político" entendemos lo que se hace en el seno de los partidos, cuya intención es la toma –por hipótesis democrática– del poder, y lo que se hace en el seno de los gobiernos democráticos electos.

La autoridad, no digamos el poder –pues no lo hay–, de un comité de ética es especial y no siempre está bien definida. Esta vaguedad se expresa, por ejemplo, en el sobrenombre popular que se le da algunas veces de "comité de sabios". Un comité de ética es en realidad un comité de expertos, no electos de forma democrática, sino elegidos por un mecanismo de designación compleja, definida por lo político y gozando, no obstante, en principio, de una amplia independencia de éste; independencia que permite a cada miembro expresarse con libertad y de manera consciente. La heterogeneidad de disciplinas y de intereses implica siempre que se trata de un comité de expertos muy especial, pues sus miembros no tienen en común más que una cierta familiaridad con algunas cuestiones del ámbito ético, nacidas de la I&D biomédica. Las únicas virtudes comunes son la sensibilidad y el interés éticos. Pero la exigencia pluralista implica que la cualidad y el contenido son diferentes entre un miembro y otro. Dadas estas diferencias y el tipo de cuestiones suscitadas que tocan directa o indirectamente las creencias y presupuestos –religiosos, filosóficos– más profundos (sentido de la vida, definición del hombre, estatus de la naturaleza, ideal de la sociedad, etc.), es normal que las conclusiones de un comité de ética no sean siempre unánimes.

La humanidad no se ha puesto jamás de acuerdo sobre las respuestas a la condición humana, como lo muestra, con toda evidencia, la historia de las religiones, de las filosofías y las morales. La unanimidad o el consenso proclamado por un "comité de sabios" conlleva, por esto, una aportación particular. Tal acuerdo no expresa la preponderancia circunstancial de una posición sobre otra, a la manera de una opinión políticamente mayoritaria, susceptible de ser derribada al final sin implicar la condena moral de las minorías. El pronunciamiento unánime de los sabios condena, dada su autoridad moral pretendidamente universal (puesto que todas las sensibilidades están representadas al menos en el plano ideal), todas las otras opiniones al infierno de lo falso y del mal. Diversos actores, sobre todo al comienzo de la bioética, han depositado en estas nuevas instituciones, que son los comités de bioética nacionales e internacionales, grandes expectativas sobre la producción de normas universales y definitivas, fundadas de manera distinta a las leyes del Estado democrático. Tales expectativas provenían tanto de ciertas fracciones del mundo político y jurídico, como de filósofos y teólogos, repentinamente investidos de una autoridad cercana al poder político. El riesgo de recuperación de los comités de bioética como comités morales (instrumentos de un poder teocrático o ideológico y totalitario) sigue siendo una realidad en numerosos países con instituciones democráticas pluralistas frágiles o inexistentes. Este riesgo no está del todo ausente en las democracias occidentales. Dicho de forma más prosaica, la producción de acuerdos y de consensos éticos facilita la tarea de los actores políticos, en la medida en que los acuerdos ofrecen una base unívoca que empista la decisión a tomar, en cuanto a leyes a elaborar, en aquellos dominios en que la opinión es particularmente sensible. Ciertos comités de ética han sido instituidos con anticipación a otros como una etapa preparatoria en el seno de un proceso de decisión político-jurídica. Pero la separación de lo político y lo ético exige que incluso en el caso de una opinión ética unánime, la decisión de legislar permanezca como una cuestión aparte, para discutir en el interior de las instituciones democráticas ordinarias (partidos, parlamentos, gobiernos, comisiones, etcétera).

La pregunta ¿hay que legislar o no? es muy delicada en tanto las opiniones éticas no son convergentes, pues legislar en esta situación redunda en beneficio de una posición moral de la fuerza pública. El comité de ética no puede entrar en este debate propiamente político, dado que el carácter mayoritario de una opinión no es un criterio legítimo o de superioridad moral. Si no hay unanimidad, si muchas posiciones subsisten al término de los debates y después de sus explicaciones y "razones" particulares, el comité de ética, en tanto que tal, debe proponer que el debate continúe. El mundo político puede, por su parte, conocer oportunidades, presiones y urgencias que le conducen a decidirse. En este caso, la opinión múltiple del comité constituirá no sólo una buena base para comprometer el debate político, sino también un recordatorio permanente de que por razones también éticas, las minorías no piensan como la mayoría, que quizá imponga políticamente sus valores, normas y razones.

No queremos decir que en caso de disensión ética, más vale por fuerza no legislar. La ausencia de legislación pública en caso de desacuerdo ético tiene como consecuencia el abandono de la cuestión no decidida en el juicio de los individuos, de las comunidades y de los poderes privados. Como se trata de cuestiones graves (eutanasia, tests y diagnósticos genéticos, dopaje, experimentación sobre el ser humano, resguardo de datos personales, procreación asistida, transgénesis vegetal y animal, eugenesia, etc.) su desaparición de la escena puede tener consecuencias igualmente graves y hacer posibles comportamientos indiferentes o contrarios a toda consideración ética en el secreto de las "esferas del espacio privado". Es moral, social e incluso políticamente peligroso dar la apariencia de que privatizar las cuestiones redundara en desproblematizarlos de forma definitiva. Lo más importante es que, con o sin legislación, un debate amplio y público puede perseguirse en el plano de los valores y de las normas, de las concepciones del mundo y del hombre. Una civilización compleja y evolutiva reclama una vigilancia, un acompañamiento crítico-reflexivo, múltiple y continuo, que permite supervisar y revisar de forma periódica los modos de regulación técnica y simbólica. Esta exigencia implica una transparencia y

una comunicación propias para impedir que las esferas no públicas no se conviertan en refugios opacos de lo inconfesable.

Los procedimientos de conclusión

La tercera regla atañe a los procesos de conclusión. La mayor parte de los comités de ética tienen por misión entregar conclusiones bajo forma de opinión en un plazo variable. Este plazo es más o menos general y elástico según si el comité está más o menos asociado de manera estrecha a un proceso de conclusión normal mediante una toma de decisión política o legislativa. El plazo es importante, pues puede influir en el procedimiento y en las modalidades de conclusión. El procedimiento de voto por mayoría, según una información y una discusión limitadas, permite concluir fácil y rápidamente; pero él parece, por lo general, poco ético sobre todo si no permite a las minorías figurar en las conclusiones con su opinión divergente, de manera explícita y argumentada.

La mayor parte de los comités se esfuerza por cultivar una metodología del *consenso*. Tal metodología se distingue de la simple explicitación de las diversas posiciones, argumentaciones y objeciones, en la cual no se tiene ninguna intención de llegar al consenso. La metodología que defendemos en este libro es intermediaria entre la simple explicitación y la intención de exigir el consenso. La primera es insatisfactoria en la medida en que tiende a hacer del comité algo inútil. La función principal de un comité pluridisciplinario y pluralista es propiciar la discusión, la confrontación de puntos de vista, cuyo efecto ampliado es un enriquecimiento mutuo y una evolución de las posiciones respectivas. Un comité en el seno del cual los miembros se contentan con yuxtaponer los monólogos de sus expertos y de sus convicciones no tiene casi razón de ser. Hay que evitar lo que llamamos el *disenso perezoso*: consiste en no comprometerse verdaderamente en la discusión interdisciplinaria y pluralista, contentarse con exponer y explicitar cada posición con sus presupuestos y argumentos principales, con el pretexto de que el

pluralismo es el respeto de la diversidad, la libertad de creencia, de pensar y de expresar cada uno por sí o en nombre de su comunidad o tradición.

Una tal metodología "posmoderna" individualista y comunitarista al extremo, está en falso en relación con la vocación ética del comité. Éste no puede establecerse a partir del postulado de que las cuestiones que trata no son más que un asunto de gusto personal. Si un comité de ética debe evitar convertirse en un comité de moral, hay que temer también que se vuelva una suerte de estetisismo: que se contente con reflejar la diversidad de las culturas y de las individualidades en nombre del derecho a la autonomía y a la diferencia. Por tanto, es capital que un comité de ética emprenda en verdad la discusión y exprese, diríamos, una *preferencia por el consenso*. Esta preferencia es la expresión de su naturaleza "ética": en esta palabra (como en la de moral) hay una referencia a lo que es común, a lo que une y hace posible la vida social. La intención de consenso, la idea que hay que entender en vez de ignorar o manifestar oposición, es metodológicamente prevalente en ética, pero con la condición expresa de que el acuerdo sea libre y aceptado de forma consciente. El peligro simétrico del disenso perezoso que pierde de vista toda intención de acuerdo, es el consenso forzado. Este riesgo es tanto más grande cuanto que el comité de ética se encuentra involucrado en un proceso de decisión política; es, por supuesto, dependiente de una gran cantidad de factores contingentes que van de la composición del comité y la personalidad del presidente a la belicosidad de sus miembros y al plazo acordado.

Una práctica que facilita la producción de consensos es el *pragmatismo*. Éste consiste, según el caso, en 1) dejar fuera del debate los elementos sobre los cuales el acuerdo es provisoriamente imposible y 2) en formular los consensos sin exigir además el acuerdo sobre todas las razones que los justifican. El consenso pragmático que permite concluir y quizá decidir y actuar, no reclama la formulación explícita de todas las razones que lo apoyan. Uno puede querer despenalizar la eutanasia por compasión, por cuidado de claridad jurídica y de reconocimiento en el derecho de situaciones de hecho, por razones filosóficas

de respeto de la autonomía individual, sobre la base de motivaciones económicas, por angustia frente a la impotencia de la medicina, por aversión moral hacia la hipocrecía y lo no-dicho, etc. Uno puede rechazar la transgénesis por razones metafísicas o teológicas de respeto del orden natural o divino, porque las especies constituyen "valores en sí" o por temor a desequilibrar los ecosistemas y la biodiversidad, o por compasión del sufrimiento animal engendrado, o por respeto de la dignidad del animal, o porque hay propuestas de la I&D que afectan al futuro o porque el consumidor no estará informado de manera suficiente o porque uno tiene miedo de que hayan genes del puerco en la vaca o genes de las vacas en los tomates, o incluso porque uno ve la transgénesis animal como preparatoria de la transgénesis humana, etc. Uno puede prohibir la clonación reproductiva humana porque no es tecnocientíficamente posible hoy en día o porque ella es sinónimo de un horror ontoteológico respecto de la imagen del hombre...

Los consensos pragmáticos son muy precisos y también indispensables en nuestras sociedades complejas si no se quiere instituir reglas operatorias comunes *preservando del todo la libertad de pensamiento y la diversidad de creencias.* Ellos garantizan también la posibilidad de reabrir el debate: un acuerdo pragmático y nada parecido a un dogma esencialista o una norma fundamentalista que quiera regular no sólo los comportamientos, sino también el pensamiento.

4. Filosofía y bioética

Inmanencia y especificidad de la filosofía

Con la bioética, la filosofía está invitada a hacer la experiencia concreta de la inmanencia de la filosofía. En una discusión de verdad pluridisciplinaria y pluralista sobre cuestiones en que numerosos aspectos son irreductiblemente empíricos, la filosofía no es más que una voz entre otras, una voz no privilegiada. Además, una voz problemática para ella misma, pues todo filó-

sofo sabe que la filosofía no es una, que ella es en el fondo crítica y polémica y que es un abuso hablar en nombre de *la* filosofía. Todo filósofo debería, en todo caso, reconocer la existencia factual, tan antigua como la filosofía, de desacuerdos insuperables; por ejemplo, entre los partidarios de la unidad y el universalismo y aquellos de la multiplicidad y el contextualismo. Tal divergencia se encuentra también en el corazón de la filosofía y de la "ética de la discusión" que contribuye a ofrecer un cuadro procedimental para la práctica de la bioética. Esto será desarrollado más adelante.

En un primer momento, el filósofo podría creer justificada su pretensión de ocupar, en el seno del debate bioético, un lugar privilegiado. ¿No se trata de ética, y la ética no es una de las principales disciplinas filosóficas? Pero como la composición de los comités de bioética lo pone de manifiesto, la filosofía no tiene el monopolio de la ética: ésta procede también de tradiciones religiosas, teológicas, jurídicas y médicas. La historia enseña que la bioética fue en un inicio una creación de teólogos.[37] Además, igual que no existe *la* filosofía, tampoco existe *la* ética. Las tradiciones y teorías de filosofía moral presentes en bioética son numerosas y divergentes.

En fin, las cuestiones bioéticas sobrepasan el marco de la ética y de la filosofía moral en sentido estricto: ellas tienen que ver mucho con la antropología filosófica, con la filosofía social y política, con la filosofía de la naturaleza y de la metafísica. Hans Jonas, uno de los primeros filósofos en intervenir en el debate bioético, ilustra perfectamente la situación: su horizonte es teológico, la ética que él elabora desemboca en una filosofía política y se enraiza en una antropología filosófica fundada sobre una filosofía de la naturaleza y una metafísica.[38] Este ejemplo muestra que la bioética o ciertas interrogaciones bioéticas pueden ser el punto de partida de reflexiones y construcciones filosóficas teóricas, especulativas y sistemáticas. Pero no es en este sentido que la bioética constituye un desafío original para los filósofos, aunque muchos filósofos –teniendo la pretensión de hacer "verdadera filosofía"– continúen abordando la bioética con construcciones teóricas.[39]

Si la competencia del filósofo en el dominio de la ética no expresa más que una especificidad desprovista de unidad que él debe compartir con los no filósofos, su competencia en el manejo y articulación de los conceptos más generales, su pericia en el dominio de la explicitación de los presupuestos y las finalidades, su entrenamiento dialéctico para formular los argumentos y las objeciones, su gusto por la reflexión crítica perseguida de manera radical, deberían normalmente conducirle a ocupar *un lugar único en su género* en el debate bioético. Esta función es más formal que sustancial: una *función de vigilancia lógica y metodológica*. El filósofo puede ayudar al análisis y la formulación de los presupuestos, casi siempre implícitos y también inconscientes de los diversos discursos; puede ayudar a la clarificación sistemática de ciertos conceptos explicitando sus diversas acepciones, al establecimiento de argumentos y contraargumentos, así como a la puesta en evidencia de las incoherencias; puede ayudar a separar los puntos de consenso y las cuestiones irreductiblemente conflictivas porque ellas remiten a conceptos, presupuestos y valores de base irreconciliable. Puede vigilar que todos los puntos de vista se puedan expresar, vigilar que las objeciones sean tomadas en consideración, incluso si son muy minoritarias. Puede recordar también que para muchas cuestiones que tienen importancia ética, la discusión no apunta jamás a una conclusión definitiva, pues las interrogantes remiten a concepciones del ser humano, de su origen y de sus fines, a representaciones del mundo, de la naturaleza y del tipo, a consideraciones sobre la sociedad y sobre la historia, irreconciliables. Puede, en fin, ayudar a mostrar que esta multiplicidad teó-

[37] Véase A. R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, p. 34 y ss.

[38] Hans Jonas, *Das Prinzip Veranwortung Versuch einer Ethick für di Technologische la Zivilisation*, véase G. Hottois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H.T. Engelhardt*, París, Vrin, 1993; G. Hottois y M.-G. Pinsart (ed.), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, París, Vrin, 1993; N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruselas, De Boeck, 2001; M.-G. Pinsart, *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, París, Vrin, 2002.

[39] Subrayemos que Hans Jonas abordó también cuestiones bioéticas de una manera práctica y más concreta en *Technik, Medezin und Ethik. Praxis des Princips Verantwortung*, Fráncfort del Meno, Shurkamp, 1985.

rica irreductible no constituye un impedimento automático para la conclusión de acuerdos contextuales y pragmáticos. Haciendo esto, el filósofo preserva, de manera útil, al menos la forma de los antiguos privilegios que ponían a la filosofía en una posición de desplome crítico de los otros discursos.

Diversos recursos de la filosofía moral

La bioética se nutre en abundancia de las éticas teóricas y prácticas de la historia de la filosofía; también se esfuerza mucho por construir su propia teoría: el principalismo. En lo que sigue, presentaremos primero el principalismo, después ilustraremos algunos recursos más tradicionales actualizados, y terminaremos con la ética procedimental que asocia la preocupación moral y la preocupación metodológica del filósofo.

El principalismo

"Principalismo" es un anglicismo (*principlism*)[40] con lo cual se designa un conjunto de principios éticos mínimos universalmente aceptables, destinados a guiar la solución de conflictos que surgen de la práctica biomédica en el ambiente pluriétnico. El principalismo es una aproximación típica americana indisociable del esfuerzo de la bioética hasta casi el final de los años ochenta, cuando ésta se convirtió en el objeto de críticas crecientes. El contexto en que fue concebido es la sociedad americana multicultural (comunitarismo) e individualista, así como una práctica médica cada vez más tecnológica[41] y contractualista,[42]

[40] Algunos prefieren *principalisme*.

[41] Experimental y dedicada a ampliar lo posible (trasplante de órganos, vida prolongada, procreación médicamente asistida, psicotrópicos, tests predictivos, etc.) a condición de ponerle un precio.

[42] En el sentido en que la relación médico-paciente constituye un contrato definido por las dos partes en igualdad y no en relación inequitativa e implícita en la que el paciente se abandona a ciegas a la competencia y a la decisión del médico el cual supuestamente no querría ni haría nada que no pudiera ser lo mejor para el paciente.

en ruptura con el paternalismo dominante en la ética médica tradicional. El principalismo responde a la demanda de reglas simples y claras que guíen la toma de decisión en el ambiente pluralista. Su primera expresión es el *Informe Belmont* (1978-1979),[43] el cual no contiene más que tres principios (respeto a la persona, beneficencia y justicia); el refrito clásico es el de Beauchamp y Childress (1979) *Principles of Biomedical Ethics*[44] con cuatro principios: autonomía (PA), beneficencia (PB) no maleficencia (PNM) y justicia (PJ).[45]

He aquí una presentación sintética de estos principios.

a) El PA afirma que el paciente es una persona libre para decidir su propio bien y que éste no le puede ser impuesto contra su voluntad haciendo uso de la fuerza o aprovechándose de su ignorancia. El PA constituye el fundamento de la regla del consentimiento libre e informado. Entra en conflicto con el paternalismo, aunque no impide al paciente el ponerse en manos de su médico. Filosóficamente, es introducido a menudo en el ámbito de la moral kantiana del respeto de la persona y asociado a la defensa de la libertad individual de John Stuart Mill. Se presenta, sin embargo, como moralmente "neutro" o "formal", es decir, no comprometido con ninguna concepción particular del bien.
b) El PB implica las concepciones sustanciales del bien. El actuar ético no postula sólo el respeto a la libertad del otro; conlleva la intención del bien. Pero como el bien es múlti-

[43] El lugar de las reuniones era la "Belmont House". El reporte se publicó primero en el *Federal Register*, Washington, D. C., en abril de 1979. Su origen está en los trabajos de la primera comisión nacional de ética ya concebida en un seno pluralista: la National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Reserch (1974-1978) nombrada por el gobierno americano luego de la revelación escandalosa de los experimentos biomédicos en personas sin su consentimiento. El Kennedy Institute of Ethics Georgetown D.C. tuvo un papel muy importante en la imposición del principalismo clásico.

[44] 5ª ed., Oxford Univesity Press, 2001.

[45] Hay que subrayar también el rol de la primera edición de la obra de Engelhardt, *The Fundations of Bioethics*, Oxford University Press, 1986. La segunda edición (1996) rebautiza el principio de autonomía ("principio de permiso") después de la condena de las morales de la autonomía por la Encíclica *Veritatis Splendor* (1993).

ple, dependiendo de los individuos y de las comunidades, el PB debe estar subordinado al PA. No es la tradicional "regla de oro"[46] la que se aplica aquí, sino una regla que dice "Haz al otro lo que él quiera que le hagas". El paternalismo médico tradicional aparece entonces como una ética que intenta la beneficencia, pero que no respeta el primado del PA.

c) El PNM recuerda una aspecto de la ética médica tradicional que se remonta hasta el *corpus* hipocrático: el famoso *primum non nocere* ("ante todo no dañar"). Pero él lo relativiza al actualizarlo: la voluntad del paciente no debe ser seguida por el médico si éste la juzga contraria a su propia ética. Esto coincide a menudo con la buena práctica médica que ordena al médico a darle al paciente los mejores cuidados prescritos por el estado del arte. Pero la posición moral del médico se inspira también en concepciones filosóficas o religiosas que sus pacientes no comparten: si un médico estima contra su conciencia practicar una aborto o una IAD,[47] el PNM le autoriza a rechazar esta demanda. En el seno de una sociedad suficientemente plural, transparente y rica, el paciente podrá dirigirse a un colega más liberal.

d) Con el PJ entramos en el dominio de la filosofía social y política: se trata de regular la distribución o el subsidio de medios y recursos limitados insuficientes para la satisfacción de las necesidades y las demandas. Estos problemas se plantean a nivel local (listas de espera para los trasplantes de órganos o para el acceso de tecnologías costosas) y a nivel global (repartición de presupuestos de la política de salud). Las respuestas dadas en términos de justicia distributiva recurren a múltiples criterios (edad, gravidez, esperanza de vida, recursos económicos... y oscilan entre las tendencias liberales, utilitaristas y socialistas.

[46] "Haz a otro lo tú quieras que él te hiciera" y "No hagas al otro lo que no quieras que él te hiciera".

[47] Inseminación artificial con esperma de un donador.

Las críticas más comunes al principalismo se concentran ya sea alrededor del carácter idealista de los principios que serían en realidad una ayuda débil para esclarecer las decisiones a tomar en las situaciones concretas complejas o ya sea en torno al estatus privilegiado del PA. Éste postularía una suerte de paciente ideal: consciente, informado, libre, educado al estilo occidental, capaz y deseoso de tomar su destino en sus manos y soportar pocas limitaciones. Pero el paciente real se caracteriza sobre todo por limitaciones, dependencias y servidumbres, permanentes o temporales, asociadas a su cultura, su educación, su situación familiar y profesional, su estado psicológico, sus recursos económicos... Considerar a cualquier adulto como autónomo y capaz de dar su consentimiento libre e informado es una ilusión peligrosa, susceptible de conllevar tantos –si no es que mucho más– abusos como el autoritarismo paternalista. El concepto formal de autonomía invitaría a tal simplificación. Sólo una concepción sustancial del PA que enuncia no un postulado universal de autonomía de las personas, sino un imperativo moral que ordene al médico no nada más respetar la voluntad de su paciente, sino también cultivar y desarrollar la autonomía de éste, podría ser moralmente satisfactorio. Sin embargo, a la vez, el PA no sería más que la expresión de un PB determinado al afirmar que hacer el bien, actuar de acuerdo con la ética, consiste ante todo en respetar y cultivar la autonomía en cada individuo, es decir, la capacidad de decidir consciente, racional y voluntariamente, sin someterse a la influencia de otro ni sufrir el de su naturaleza (temperamento, pasiones, sensibilidad; creencias, temores y esperanzas irracionales). Tal concepción del PA provendría de la moral kantiana, la cual no implica varios presupuestos sustanciales, a pesar de su formalismo proclamado.

Si el principalismo clásico conlleva sólo cuatro principios, la bioética no termina de inventar o de redescubrir otros principios a lo largo de su historia. Citemos los principios de dignidad, sacralidad de la vida, cientificidad ("lo que no es científico no es ético"), de seguridad (*safety*: ausencia de consecuencias, efectos marginales o de riesgos físicamente lamentables) de proporcio-

nalidad (ventajas o beneficios/inconvenientes, riesgos, costos), de vulnerabilidad (una gran vulnerabilidad exige una protección aún mayor) de precaución, de desarrollo sustentable, de las tres R (remplazo, reducción, refinamiento: a propósito de la experimentación en animales).[48]

Recursos tradicionales y actualizados

Éstos son numerosos y la presentación que haremos es sólo indicativa; nos limitamos a la evocación de tradiciones de filosofía moral más solicitadas en la literatura: aristotelismo, casuística, kantismo, utilitarismo, derechos del hombre.

1. *Neoaristotelismo.*[49] La influencia de la filosofía aristotélica –moral, teoría del conocimiento, filosofía de la naturaleza– es difusa y considerable; tan pronto directa, tan pronto indirecta, es una vía de aproximación también religiosa (neotomismo, casuística) a la bioética. Dos temas llaman la atención: el renacimiento de la praxis y la afirmación del finalismo.

La primera se inscribe en el seno de la distinción ontológica entre dos niveles de realidad: lo real necesario, inmutable, esencial, con lo cual el hombre no puede tender más que una relación teórica, fuente de una ciencia apodícticamente verdadera. La realidad contingente, cambiante, en la que el hombre construye relaciones activas de dos tipos: la *praxis* y la *poiesis*. La *praxis*, es la acción individual y colectiva (política). Su fin es el bien y, en última instancia, la felicidad. Este fin no es exterior a la praxis: el bien, es el bien actuar, la práctica de la vida buena, la acción virtuosa. La praxis está guiada por un saber incierto surgido de la experiencia asociada a una cualidad intelectual: la prudencia (la *phrónesis*). La prudencia habilita para juzgar y decidir después de deliberar y siguiendo la regla apropiada a la situación particular en la que hay que actuar cada vez. La prudencia caracteriza, por excelencia, a la razón práctica. La *poiesis* es

[48] El lector encontrará entradas explicativas de estos principios en la *NEB*.

[49] Cf. G. Voyer, *Qu'est-ce que l'éthique clinique? Essai philosophique sur l'ethique clinique concue comme réactualisation de l'éthique aristotélicienne*, Québec, Artel-Fides, 1996.

la acción productiva, tendiente a un resultado que permanece una vez que la acción termina; su fin es el producto bien hecho (en el sentido de "fabricado"; ella está guiada por un saber también incierto: la técnica –la *techné*). La técnica y sus productos son moralmente neutros: la praxis hará de ésta un buen o mal uso...

La crítica observa que las distinciones aristotélicas de base entre realidad esencial inmutable y realidad contingente modificable, entre saber cierto definitivo y saber más o menos probable, entre ciencia teórica y saber técnico, entre acción y técnica, así como la tesis de la neutralidad de la técnica no son muy defendibles y son poco esclarecedoras en los contextos C-T-S (ciencia-tecnología-sociedad) contemporáneos.

El finalismo esencialista de la filosofía de la naturaleza y de la metafísica aristotélica está, desde muchos puntos de vista, muy alejado del evolucionismo dominante en la filosofía de la biología contemporánea. Igual que en el caso de numerosas referencias a filósofos clásicos (Kant, por ejemplo), la bioética tiende a hacer un uso superficial de algunas nociones aristotélicas separándolas del sistema conceptual global que la dota de toda su riqueza semántica y filosófica. La noción de prudencia está a menudo utilizada de esta manera, en asociación con el principio de precaución o en el marco de la ética clínica.

2. *La inspiración kantiana.* La ética kantiana es regularmente evocada en apoyo de los principios de autonomía y de dignidad de la persona.[50] La dignidad de la persona humana reside en su naturaleza espiritualmente encarnada, racional y libre. La dignidad significa que la persona no tiene precio y no puede ser considerada, bajo ninguna condición, como un simple instrumento. Ella excluye toda comercialización aunque sea parcial del cuerpo humano. El interés de la ética kantiana está también en la condición incondicional y universal del imperativo categórico que la expresa formalmente.[51]

[50] Por ejemplo, M. G. Hansson, *Human Dignity and Animal Well-being: a Kantian Contribution to Biomedical Ethics*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1991.

[51] Como recordatorio, he aquí dos formulaciones del imperativo categórico: "actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer al mismo tiempo como

La referencia a Kant ilustra, igual que en el caso de Aristóteles, los límites filosóficos de la teorización bioética. Si bien los bioeticistas extraen de la ética kantiana uno u otro aspecto para apoyar la posición que defienden, ignoran lo esencial del resto de la filosofía kantiana que es mucho más difícil de comprender y aceptar: el idealismo, el trascendentalismo, el dualismo, las creencias razonables en el alma sustancial e individual, la vida eterna y la existencia de Dios. La noción de autonomía es entendida de manera superficial, incluso caricaturesca. Lejos de designar la síntesis ideal de la razón y la voluntad, ella es casi siempre reducida al reconocimiento de las libertades individuales mal distinguidas de los deseos subjetivos y arbitrarios, de los deseos aislados de toda referencia a la razón universal.

El imperativo categórico ha sido casi siempre denunciado como inaplicable. Pero Kant desarrolló toda una teoría de las reglas intermediarias entre la universalidad formal del imperativo y las condiciones concretas particulares de su aplicación que exige la capacidad de juzgar.[52] En el fondo, es también la naturaleza deontológica de la ética kantiana la que es criticada. Ella es, en efecto, una ética del respeto al deber, una ética para la cual sólo importa la intención que dirige la acción. La consideración de las consecuencias de la acción es secundaria; pues están abandonadas a lo imprevisibilidad del futuro o de la providencia divina.

3. *Casuística*.[53] Históricamente, la casuística surgió de la teología moral católica que se desarrolló a partir del siglo XIII. La casuística no rechaza los principios teóricos, sino que subraya la necesidad de tener en cuenta las circunstancias particulares, dado que los principios se aplican en un mundo muy imperfecto.

principio de una legislación universal" (*Crítica de la razón práctica*); "Actúa de tal manera que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de otro siempre al mismo tiempo como un fin y jamás simplemente como un medio" (*Fundamentos de la metafísica de las costumbres*).

[52] Véase en *Kantienne (éthique)*, NEB.

[53] Véase A. R. Jonsen y S. Toulmein, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley, University of California Press, 1988. También aclara las ligas entre las aproximaciones casuísticas y la ética aristotélica la siguiente obra: D. C. Thomasma y P. A. Marshall, *Clinical Ethics Cases and Readings*, Lanham, University Press of America, 1995; M.-J. Thiel y X. Thénenot, *Pratiquer l'analyse éthique. Etudier un cas. Examiner un texte*, París, Le Cerf, 1999.

En la vida real, el caso concreto casi nunca ejemplifica una regla general unívoca que se aplicaría de forma mecánica. La complejidad de lo concreto hace que las reglas y los valores divergentes entren en conflicto de tal modo que la interpretación y la decisión son moralmente inciertas y controvertidas; ellas toman con más o menos libertad los principios. Por esto, el caso se presenta como "caso de conciencia". Después de mucho tiempo,[54] la casuística ha sido también criticada como conducente al laicismo, al oportunismo, al relativismo, en suma, al abandono de toda norma y todo valor, así como de toda jerarquía normativa y axiológica general y permanente. Ella sería muy hábil y desembocaría en el juego arbitrario de intereses y fuerzas. En bioética, la corriente casuística se ha desarrollado en oposición al principalismo, pero a veces también como un complemento de éste. Las obras que presentan análisis de casos son numerosas en el mundo anglosajón. Tienen una aportación didáctica de formación para la toma de decisión, especialmente en el marco de la práctica clínica. Sin detenerse mucho en la información científico-tecnológica, jurídica y deontológica aplicable al caso considerado, la casuística razona sobre todo por analogía a partir de un caso paradigmático disponible en la literatura. Ella justifica el juicio dado sobre un caso particular mostrando en qué se parece y se distingue del paradigma. Esta manera de proceder es cercana a la concepción anglosajona del derecho (el *common law*) y valora la jurisprudencia más que los grandes códigos de leyes.

Una ventaja no despreciable de las aproximaciones casuísticas en un medio pluralista es que facilitan los acuerdos concretos contextualizados sin reclamar el acuerdo en los principios y las teorías morales.

4. *Éticas narrativas*.[55] Atentan a lo concreto y particular, la casuística considera al paciente como una persona singular concre-

[54] Véase Pascal, *Les Proviciales*, donde denuncia el laicismo de la casuística jesuítica.

[55] P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París, Le Seuil, 1990. Esta obra articula a la vez los aspectos de la ética aristotélica y de la ética narrativa en el marco de una aproximación filosófica hermenéutica más amplia. K. M. Hunter, *Doctor's Stories, The Narrative Structures of Medical Knowledge*, Princeton University Press, 199; A. Z. Newton, *Narrative Ethics*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

ta. En este sentido, reconoce dos aproximaciones éticas actuales que se han desarrollado como reacción no sólo al principalismo juzgado abstracto, sino también a la biomedicina tecnocientífica percibida como deshumanización: la ética del cuidado del otro (o de la solicitud) y la ética narrativa. Esta última se asemeja a las tradiciones fenomenológica, hermenéutica y retórica. Subraya la importancia de la experiencia y de la percepción de diversos actores: paciente, médico, personal de cuidados, cónyuge, niño, familia, son invitados a contar cómo resienten, viven, comprenden la situación particular que están enfrentando. Sus relatos facilitan la expresión de emociones que remiten a los valores subyacentes a menudo muy difíciles de definir; hacen posible un diálogo más auténtico, fundado sobre la escucha mutua y una asunción más humana y compartida del sufrimiento, así como de la decisión a tomar. Según algunos, la ética narrativa conlleva también una implicación (psico)terapéutica, independientemente de sus aportes en términos de clarificación de una situación compleja en espera de decisión. Puede ayudar al enfermo o al moribundo, así como a sus próximos a dar un sentido a su sufrimiento.

5. *Éticas feministas*.[56] Las corrientes de inspiración feminista comparten con la ética narrativa y la ética del cuidado del otro una actitud crítica al principalismo y el intervencionismo biomédico de bases científicas y armas tecnológicas. La bioética feminista invita a contar la historia de la biomedicina contemporánea desde el punto de vista de las mujeres, el cual difiere del relato oficial dominante que es aquel de los hombres inventores y actores del progreso tecnocientífico. Conlleva una atención crítica especial a la PMA[57] en tanto sacan ventaja de los intereses de la investigación masculina en las mujeres cuyo cuerpo es objetivado e intervenido.

[56] S. Sherwin, *No Longer Patient. Feminist Ethics and Health Care*, Philadelphia, Temple University Press, 1992; N. Noddings, *Caring. A Feminist Aproach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1984; R. Ton, *Feminist Approaches to Bioethics, Theoretical Refletions and Practical Applications*, Oxford, Westview Press, 1997; M.-G. Pinsar (ed.), *Genre et Bioéthique*, París, Vrin, 2003.

[57] Procreación médica asistida.

La bioética feminista o femenina se divide en cuanto a la cuestión de la ética del cuidado del otro o de la solicitud o también del cuidado (o de los cuidados: *care ethics*). Una tendencia (algunas veces llamada "femenina") ve en esto la implicación moral más eminente de mujeres que corrigen los excesos de las aproximaciones masculinas abstractas, objetivistas e instrumentalistas, centradas alrededor de valores de justicia, de poder y de contrato. Otra tendencia ("feminista") rechaza justo la identificación y la reducción del papel de las mujeres a este tipo tradicional de relaciones, pero esta crítica no le impide, sin embargo, valorar también las virtudes relacionales (compasión, escucha, empatía, solicitud...) que deberían estar también presentes en los hombres y las mujeres, igual que las cualidades llamadas "masculinas" no deberían estar reservadas a los hombres.

6. *Las corrientes utilitaristas*. El utilitarismo constituye el marco ético-filosófico tradicional y actualizado dominante en la bioética anglosajona. Históricamente emparentado con el empirismo inglés, parte de presupuestos favorables a la I&D biomédica y a la racionalidad científica experimental y calculadora en general. Su principio básico es que la moralidad de una acción es medible por su utilidad (es decir, la cantidad de placer, bienestar, felicidad, afecto positivo..., que procura, o la cantidad de sufrimiento que suprime o mitiga). La regla es escoger la acción que permite realizar la mayor utilidad para el mayor número. Este cálculo debe tener en cuenta el costo (medios y recursos necesarios; riesgos y efectos negativos), de tal suerte que el cálculo utilitarista invita a comparar las relaciones costo/beneficio de diversas acciones posibles y a retener aquella que presente la relación más ventajosa. La vaguedad y multivocidad de las nociones de base del utilitarismo provocaron que esta corriente se diversificara rápidamente (compárese, por ejemplo, Jeremy Bentham y John Stuart Mill) y que constituya hoy un abanico muy extendido de tendencias distintas.[58] El atractivo del utilitarismo reside en la posibilidad, más o menos efectiva, que ofrece

[58] Algunas referencias son: P. Singer, *Practical Ethics*, 2ª ed., 1993; G. Scarre, *Utilitarianism*, Londres, Roudledge, 1996; J. J. C. Smart y B. William, Utilitarisme, *Le pour et le contre*, Ginebra, Labor et Fides, 1997.

de una elección racional basada en la cuantificación y el cálculo de elementos empíricamente accesibles: los medios, los resultados, las consecuencias. En este sentido, se separa de morales de la intención, de la virtud o el deber, que refieren a los ideales y a las cualidades personales. El utilitarismo goza de gran aceptación –en el mundo anglosajón y en Europa– por parte de los medios económicos y políticos que ven en él un instrumento efectivo de ayuda a la decisión. La relación costo/beneficio es, en efecto, cuantificable en términos monetarios, sobre todo si se toman en consideración los factores que es posible traducirlos a un precio (medicamentos, tecnología, jornadas de trabajo de todos los actores, comprendiendo las pérdidas por enfermedad, duración de estancia en los hospitales, longevidad, hándicaps, etc.). En el marco del utilitarismo se ha desarrollado la noción de QALY (*Quality-Adjusted Life Years*)[59] que permite comparar diversas opciones terapéuticas en función de la duración de supervivencia media que ellas ofrecen –ponderadas por la toma en cuenta de la calidad de esta supervivencia (hándicap, medicación pesada, efectos secundarios, etcétera).

Esta econometría es necesaria para aclarar las gestiones de la salud tanto en el plano local (hospital) como en el global (político de la salud pública). Ella no toma en consideración la persona singular que es cada enfermo, cuya idiosincrasia y la percepción subjetiva pueden alejarse considerablemente de los promedios estadísticos que alimenta el cálculo utilitarista. La perspectiva utilitarista es blanco ordinario de críticas provenientes de éticas centradas en la persona individual igual que de filosofías políticas que defienden una concepción de la justicia distributiva (como la de John Rawls) y acuerdan por prioridad un máximo de ayuda a la sección menos aventajada, más vulnerable y más sufriente de la sociedad. Otros problemas surgen de la toma en cuenta de las generaciones futuras, tanto en lo que atañe al cálculo utilitarista de decisiones con consecuencias a medio y largo plazo, como en lo que atañe a la noción de justicia que puede ser intrageneracional o intergeneracional.

[59] Véase E. Nord, *Cost-Value Analysis in Health Care. Making Sense out of QALY*, Cambridge University Press, 1999.

Un aspecto muy importante del utilitarismo contemporáneo proviene menos de la ética y la economía política médicas que de la ética de lo vivo y de la ecoética.[60] Jeremy Bentham (1748-1832) ya escribía a propósito de los animales: "La cuestión no es si ellos pueden razonar, ni si pueden hablar, sino si pueden sufrir".[61] Esta pregunta se desprende inmediatamente del empirismo subyacente que concede mucha importancia al cuerpo sensible capaz de sufrir y gozar, fuente de emociones, sede de necesidades vitales y de interés objetivos que demandan satisfacción. El interés de un animal es no sufrir, poder alimentarse, vivir con sus semejantes y no en cautividad. Pero el mismo tipo de razonamiento puede extenderse, en cierta medida, al conjunto de los vivientes: las plantas también tienen intereses o necesidades objetivas cuya satisfacción condiciona el aumento de la supervivencia. Se desprende de esta perspectiva que tenemos deberes hacia los vivientes no humanos. Debemos, en grados distintos (la consideración moral debida a los mamíferos superiores no es la misma que a las herbáceas), incluir a los vivientes en el seno de la comunidad moral –es decir, del conjunto de seres que son tomados en cuenta desde este punto de vista– no como sujetos de derechos y de deberes (sólo los humanos lo son),[62] pero como seres hacia los cuales los humanos se dan deberes y han de limitar sus derechos.

7. *Los derechos del hombre.* La referencia a la tradición filosófica de los derechos del hombre como fuente de inspiración de la bioética es importante sobre todo en Europa, y en especial, bajo la influencia de Francia. Esta tradición marca un número considerable de textos internacionales de la AMM, de la ONU, de la

[60] Véase J.-Y. Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, Nimes, J.- Chambon, 1994; L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, París, Grasset, 1992.

[61] *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789. Esta aproximación a la animalidad se opone al antropocentrismo idealista de las tradiciones cristiana y cartesiana que invitan a no ver más que los problemas éticos en relación con el hombre, sujeto racional libre, pensante y parlante.

[62] Existen de todos modos corrientes que defienden los "derechos de los animales", aunque esta concepción no parece casi defendible más que como "ficción jurídica" útil. Véase P. Singer, *Animal Liberation*, 1975; G. Chapouthier, *Les droits de l'animal*, París, PUF, 1992.

Unesco y del Consejo de Europa. Históricamente inscrita en la prolongación del pensamiento de la Ilustración, ella proclama los derechos universales e inalienables del individuo. Tal y como son formulados por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (DUDH) de 1948, esos derechos tienen su raíces en el consenso de los declarantes, no en los fundamentos metafísicos o teológicos, pues éstos no han dado lugar a ningún acuerdo universal.[63] La DUDH representa un modelo de consenso para una civilización multitradicional.

Invocar la DUDH con el fin de guiar la resolución de cuestiones bioéticas presenta casi siempre problemas de interpretación y plantea algunas carencias. Originalmente, la filosofía de los derechos del hombre provino de la fe en el progreso: un progreso emancipador que derivaba de los avances de las ciencias y las tecnologías, fuentes de una cultura y una educación racional universalizables. Los derechos conllevan una protección contra lo arbitrario de los poderes políticos, no contra los riesgos y los abusos de la I&D tecnocientífica. Pero las referencias bioéticas a los derechos humanos muestran que se ha pasado de una situación de alianza entre la filosofía de los derechos humanos y los progresos tecnocientíficos a una relación mucho más ambivalente y a menudo conflictiva. Por numerosas cuestiones, la DUDH no ofrece una respuesta unívoca, sino interpretaciones divergentes. Así, la afirmación de la dignidad del individuo confería al cuerpo y a las partes del cuerpo (órganos o genes) un estatus de indisponibilidad por el individuo mismo. Pero afirmar, en consecuencia, que el individuo no puede disponer con libertad de su cuerpo desafía a aquellos que son sensibles a la defensa de la autonomía y las libertades individuales. Ellos temen, si no la prohibición de toda relación mercantil incluso limitada (concerniente a las células, los tejidos de origen humano, por ejemplo), sí la de la IVE o de ciertas formas de PMA. Esta última inquietud es tanto más grande cuanto que la DUDH promueve una concepción de la familia y de la filiación de inspiración judeocristiana. Los conflictos entre la libertad y la divinidad, o entre la libertad y la igualdad o entre la igualdad y el derecho a la vida son numerosos en bioética. Desde este punto de vista, la problemática compleja de la eugenesia es explosiva. Hay que ser, por tanto, prudente y no olvidar que ni la DUDH ni la filosofía de los derechos humanos han sido concebidos bajo el espíritu de cuestiones que se plantean en la bioética de hoy. Los redactores de la Declaración de 1948 incluso han rechazado de manera explícita que sus proposiciones puedan conllevar una respuestas a los problemas del aborto y la eutanasia.[64] ¿Qué decir entonces sobre las cuestiones relativas a la experimentación en el embrión, a la terapia génica al transexualismo o elección de sexo, a la clonación...?

[63] No hay fundamento universal y unívoco (Dios, Naturaleza, Espíritu, Razón...) sobre el cual todos –protestantes, agnósticos, católicos, judíos, ateos, musulmanes, etc.– pudieran coincidir. Cada uno es libre de fundar –o de no fundar, contentándose, por ejemplo, con el consenso pragmático– los derechos humanos según su conciencia, su cultura, su comunidad, su tradición...

[64] Así lo podemos leer en las minutas de las discusiones que condujeron a la redacción de la DUDH. Véase "Droits de l'Homme et R&D tecnoscientifiques", en G. Hottois, *Entre Symboles et technosciences*.

TEXTOS Y COMENTARIOS

H. T. Engelhardt Jr.

FUNDAMENTOS DE LA BIOÉTICA

(Extractos)

La bioética
Entre modernidad, premodernidad y posmodernidad

H.T. Engelhardt es uno de los nombres más conocidos de la bioética en el plano internacional y estuvo presente desde el inicio de esta disciplina. Profesor en Houston (Texas), posee una formación de filósofo, teólogo y médico. Es autor de tres obras complementarias: *The Foundations of Bioethics* (en adelante *FB*) (1986); *Bioethics and Secular Humanism* (1991), y *The Foundations of Christian Bioethics* (2000). La primera conoció una segunda edición reelaborada de manera significativa en 1996.[1] El interés

[1] Véase las dos ediciones en Oxford Universty Press. La obra de 1991 fue editada por SCM Press (Londres) y Trinity Press International (Philadelphie): la última en Lisse (Países Bajos) en Sweitz & Zeitlinger. También habría que ver la obra del autor de este libro: G. Hottois, *Aux fondements de une* éthique *contemporaines: H. Jonas et H.T. Engelhardt*, París, Vrin, 1993; asimismo conviene ver B. Minogue, G. P. Fernández y J. Reagan (ed.), *Readingn Engelhardt: Essays on the Throught of H. Tristam Engelhardt Jr.,* Dordrecht, Kluwer, 1997; recomendamos, en fin, la excelente memoria del segundo ciclo de Benjamin Quoilin, *Éthique et posmodernité chez H.T. Engelhardt*, Université Libre de Bruxelles, 2002-2003. La existencia de dos ediciones de *Foundations of Bioethics* (1986-1996) merece un comentario. Engelhardt explica los cambios importantes –de los que el más espectacular es el abandono de la expresión "principio de autonomía" a favor de "principio de permiso" por el hecho de que la primera edición había ocasionado gran cantidad de malentendidos sobre su posición y sus intenciones. Engelhardt ha sido leído, en efecto, como defensor y promotor ya sea de la ética laica moderna, o del pluralismo vagamente estético que caracteriza al individualismo posmoderno "sin fe ni ley". Pero él no es partidario ni de uno ni del otro, más que en la medida en que ambos pueden contribuir a la coexistencia pacífica de individuos y comunidades irreductiblemente diferentes, en medio de los cuales se interpone lo que Engelhardt concibe como la verdadera fe, a saber: el cristianismo ortodoxo al que él se ha convertido.

de la obra de Engelhardt reside en que aborda tanto las cuestiones concretas como las interrogaciones especulativas suscitadas por la bioética. Su reflexión ilustra tres perspectivas que ayudan a circunscribir el debate moderno, premoderno y posmoderno. Engelhardt incursiona en estos debates de manera crítica y se esfuerza por ver en cada uno de ellos lo que tienen de fecundo y, a la vez, sus limitaciones. Por ende, su filosofía sobrepasa, hablando en rigor, el marco de la bioética: su verdadero objeto es la situación del hombre en el mundo contemporáneo. En este sentido, ella hace justicia a todo lo que implica el "fenómeno bioético". La amplitud y la complejidad de la filosofía engelhardtiana invitan al debate con Hans Jonas y Jürgen Habermas: el primero ilustra esencialmente el cuadro premoderno; el segundo prolonga la modernidad. Tomado en su totalidad, el pensamiento engelhardtiano puede ser calificado por sí mismo de "posmoderno" a pesar de las relaciones ambivalentes y a menudo muy críticas que Engelhardt lanza a las corrientes posmodernas.

1. El contexto histórico contemporáneo

El individuo contemporáneo se esfuerza por encontrar refugios de sentido y valores en un contexto cada vez más profundamente marcado por la desintegración de la unidad del mundo occidental. Esta unidad, proveniente de las tradiciones grecolatina y judeocristiana, cuya Iglesia realizó una gran síntesis durante la Edad Media, comenzó a deshacerse con la Reforma, trayendo las guerras de religiones y con la revolución del pensamiento asociada al esfuerzo de la ciencia moderna y a la exploración del mundo. Engelhardt ve en la modernidad –en especial en la Ilustración y, de manera ejemplar, en Kant– un esfuerzo por restablecer la unidad del mundo occidental cristiano sobre la base ya no de la fe sino de la razón. Pero, en la medida en que la modernidad ambicionó ser un cristianismo secular –una Religión Universal de la Razón– fracasa también. Esto significa que

la modernidad laica[2] es incapaz de sostener y justificar una visión del mundo y una concepción de la vida buena, única y universal. Que no existe una ética sustancial[3] laica y universalmente compartida es evidente no sólo en lo que atañe a las cuestiones de bioética (aborto, eutanasia, estatus del cuerpo humano, experimentación humana, asignación de recursos, etc.),[4] sino en toda la historia moderna y contemporánea que ha sido marcada por los imperialismos y los totalitarismos. De la Revolución francesa al comunismo soviético, no es más que por la fuerza, la violencia la mentira y la coerción que la "razón" ha podido dar la ilusión transitoria y trágica de la unificación de los individuos y los pueblos.

El doble fracaso de la fe y, sobre todo, de la razón es la "catástrofe fundamental"[5] que caracteriza el contexto de la bioética hoy en día. Engelhardt no duda de hablar de nihilismo,[6] aunque prefiere una descripción de sesgo más positivo en términos de posmodernidad. Ésta constituye nuestra "condición social y epistemológica": la ausencia de un gran relato compartido con pretensión universal, capaz de legitimar una ética y una política comunes.[7] Vivimos y pensamos en un mundo de una diversidad irreductible, un mundo de "extraños morales". Son los extranjeros morales, los individuos que no comparten permisos y reglas comunes para poder resolver juntos los problemas éticos y no reconocen ya una autoridad común capaz de decidirse sobre esos mismos problemas. Los "amigos morales", por el contrario, no tienen esta dificultad. En el plano ideal, la comunidad

[2] Engelhardt utiliza sistemáticamente "secular"; nosotros empleamos la palabra "laico" en el sentido de "no confesional". [Nota del autor.]

[3] Una ética sustancial o provista de un contenido sostiene una jerarquía clara de normas y valores susceptibles de guiar concretamente las elecciones, diciendo que tal acción es bien, y tal otra mal. Que tal cosa es sagrada, tal otra tiene un precio, etc. Una ética formal o procesual enuncia sólo cómo los individuos y las colectividades pueden legítimamente producir normas y valores.

[4] "Existe tanta comprensión laica de la justicia, de la igualdad, de la moralidad como en las religiones", H. T. Engelhardt y T. Pinkard (eds.), *Hegel Reconsidered: Beyond Metaphysicas and the Authoritarian State*, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 21.

[5] *FB*, p. 8.

[6] Véase la sección "Al borde del nihilismo", *FB*, pp. 65 y ss.

[7] *FB*, p. 22 en donde él evoca a Lyotard.

católica, que supone compartir una misma moral y está sometida a la autoridad de un magisterio (el papa), está compuesta en exclusiva de tales amigos morales. Engelhardt sabe bien que las cosas no son así de simples y que las comunidades morales –sean religiosas o no– tienen tendencia, en nuestro mundo pluralista e individualista, a diversificarse en el interior. De hecho, las comunidades morales –culturales, étnicas, religiosas– más o menos jerárquicamente estructuradas y que reúnen a personas que comparten, con una intensidad casi única, la misma sensibilidad ética, son componentes importantes de nuestra sociedad cultural y pluralista. Engelhardt utiliza algunas veces la distinción conceptual entre "comunidad", que coordina con "amigos morales", y "sociedad" o "Estado", que indican un colectivo mucho más vasto, dentro del cual los "extranjeros morales" así como las comunidades morales interactúan.[8] A propósito de los extranjeros morales, él subraya dos puntos. Por una parte, sus diferencias en el plano moral (se puede tratar –y por cierto de esto se trata a menudo– de una jerarquización diferente de los valores y las normas) no les impiden comunicarse, comprenderse y, quizá, apreciarse. Por otra parte, estas diferencias a menudo son muy profundas y del todo irreductibles, de tal suerte que, en muchos casos, el conflicto de las convicciones corre el riesgo de desembocar en la violencia (pensemos en los conflictos relativos al estatus del embrión, los organismos genéticamente modificados [OGM], o incluso en la experimentación en animales).

La tentativa de elaboración de una bioética (y una biopolítica) laica por Engelhardt está motivada por la voluntad y la esperanza de una solución pacífica para un mundo poblado de extranjeros morales. Una solución que no llega a postular, sin embargo, es que los compromisos morales estén vacíos de sustancia, como es el caso de los individuos en verdad posmodernos. Engelhardt designa a éstos con el término de *yuppies*.[9] Son individualistas, ateos

[8] No hay distinción lexical sistemática: el colectivo transcomuniario compuesto de extranjeros morales es ordinariamente designado como "la comunidad moral pacífica, laica".

[9] Abreviatura para "jóvenes citadinos o profesionales en asenso", término americano más o menos equivalente a *jeune cadre dynamique* o "cuadro joven dinámico".

o agnósticos, materialistas y hedonistas, eclécticos; tejen una relación estética de goce con la diversidad del mundo. Las elecciones que cultivan no están inspiradas en la búsqueda de sentido o del bien, sino en el deseo de obtener un máximo de satisfacciones personales del gran mercado cosmopolita. Además de los posmodernos individualistas y egoístas, están los posmodernos cosmopolitas ecumenistas que creen posible descubrir, por medio de la discusión, una ética universal sustancial (y no simplemente formal o procesual) aceptable para todos y no subordinada a una tradición o a una comunidad particular.[10]

Engelhardt casi no aprecia a los "posmodernos". Su posición no es sólo contraria a su propia fe: pues parece indiferente a toda fe, a toda convicción, a todo sentido de trascendencia, a todo sentido del sentido. "Peor aún: su temor o su alergia respecto de los fundamentalismos y compromisos profundos les conduce a una nuevo tipo de intolerancia: la intolerancia respecto de las personas y las comunidades que poseen convicciones fuertes y la preocupación por la trascendencia".[11] En "la cultura del poeta, del manager y del terapeuta",[12] la pulsión de trascendencia –que anima a la teología y la metafísica– debe ser combatida o domesticada, curada o disuelta.

Engelhardt no se contenta ni con una bioética "premoderna" tradicional, que tiene pretensiones de imponerse por la fuerza, ni con una bioética "moderna" que alimenta la ilusión (en definitiva también dogmática) de una moral sustancial universalmente legitimada por la razón, ni se contenta tampoco con la indiferencia ética de la que hace alarde la posmodernidad. El interés de su proyecto reside de forma notable en la atención crítica que ella implica a estas tres familias de pensamiento en el seno de nuestra civilización contemporánea globalizada de manera caótica.

[10] Cf. *FB*, p. 27.

[11] *Ibid.*, p. 77.

[12] Para retomar la expresión de Richard Rorty, cuyo pensamiento ilustra los aspectos de este espíritu posmoderno, cf. G. Hottois y M. Weyembergh (ed.), *Richard Rorty. Ambigüités et limites du posmodernisme*, París, Vrin, 1994.

La perspectiva laica como respuesta al nihilismo y a las comunidades morales[13]

La exposición de los *Fundamentos* no ofrece una ética dotada de contenido gracias a la cual hombres y mujeres puedan vivir su existencia moral concreta. Este libro justifica más bien un marco ético en el seno del cual los individuos que pertenecen a diversas comunidades morales y que no comparten una misma visión moral sustancial pueden, sin embargo, considerarse como ligados por una estructura moral común y referirse a una bioética común. Él ofrece una perspectiva ética que se extiende a través de la diversidad de visiones morales y provee una lengua franca moral. Al no adherirse a una visión moral particular, busca evitar las dificultades que acosan a las aproximaciones laicas: petición de principio, afirmación arbitraria de un punto de partida, regresión al infinito. Si el proyecto de elaboración de una ética laica general desprovista de compromiso fracasa, entonces el proyecto filosófico moderno de justificación de una bioética laica (secular) general fracasa también. Los que han buscado una guía moral en la ética laica serían arrojados al nihilismo y al relativismo. Pero si este proyecto tiene éxito, incluso si los individuos no pueden entenderse respecto de una moral canónica sustancial común, habrá un procedimiento por el cual los extranjeros morales puedan cooperar en empresas moralmente justificadas –incluido el dominio de la salud. No se podrá proteger todo lo que uno quisiera. Pero la alternativa sería peor: sería la quiebra misma de la más modesta empresa de la ética laica general [...] Si uno quiere algo más que lo que la razón laica es capaz de consensuar –y que uno debiera querer en principio–, entonces uno debe regresar a una religión teniendo cuidado de elegir bien la que sea verdadera. Un contenido moral canónico no puede encontrarse fuera de un relato (narrativo) moral particular, de un punto de vista situado. En este estadio, el lector debe saber que experimenta y admite el inmenso abismo entre lo que el razonamiento filosófico laico es capaz de aportar y lo que yo sé que es verdad en el seno de la plenitud de un relato al que me adhiero personalmente. Sostengo, en efecto, el relato moral concreto canónico; no obstante, tengo conciencia de que éste no puede ser confirmado por la razón, sino sólo por la gracia. Soy en definitiva un católico ortodoxo tejano, un convertido por elección y convicción, con el socorro de la gracia y arrepentimiento de mis incontables pecados... (*FB*, pp. IX-XI) (*FB*, pp. 23-25)

[13] H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford, Oxford Universtity Press, 1996. Hemos añadido el título de los extractos de *FB*. Todos los textos fueron traducidos al francés por Gilbert Hottois, y se presentan en español con algunas reducciones hechas por parte de la traductora a fin de ilustrar, de la manera más sintética posible, el pensamiento de Engelhardt.

2. Una bioética laica para una sociedad pluralista

Los *Fundamentos de bioética* parten de la constatación del fracaso de la modernidad en el establecimiento de una ética provista de contenido y de una autoridad universalmente reconocida, aplicable en el dominio de la bioética. Tal constatación trágica: "la ruina de la Ilustración" nos confronta con "la tragedia de una moralidad fragmentada".[14] Engelhardt piensa que, sin embargo, es posible salvar un aspecto esencial del proyecto moderno a condición de abandonar la esperanza de encontrar en ella una ética sustancial basada en el valor de la libertad o de la autonomía. El error de Kant (y de la Ilustración) es no haber distinguido entre la libertad como un valor a cultivar en sí y en otro, y la libertad como "obligación marginal"[15] asociada al principio de permiso. Y es justo para evitar tal malentendido que la segunda edición de los *FB* utiliza la expresión "principio de permiso" para sustituir la de "principio de autonomía" utilizada en la primera.[16]

El principio de permiso como base de la bioética laica

El principio de permiso[17] es el fundamento de toda (bio)ética laica. En un universo moral irreductiblemente plural, tal princi-

[14] *FB*, p. 422.

[15] *Side constraint* es una expresión acuñada por Robert Nozick (*Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974), por la cual Engelhardt califica la libertad formal negativa expresada por el principio de permiso. *Cf. FB*, p. 97, 363 y 395.

[16] *FB*, p. XI.

[17] Denominamos antes al principio de permiso: PP.

pio califica a las personas como la única fuente legítima de autoridad moral laica. Sólo el permiso sin coerción, concedido por las personas, confiere una legitimidad ética a toda acción emprendida con ellas. El PP regula las interacciones entre los extranjeros morales. No introduce ningún valor sustancial, ni siquiera el de la libertad, pues una persona es "libre" de renunciar a su capacidad decisional comprometiéndose de manera contractual o abandonándose a la competencia paternalista de otro, o incluso, por ejemplo, haciendo una profesión de fe comunitaria. El PP es un principio ético "por falta" (del principio sustancial universal). No conlleva más que un deber negativo que es el respeto mutuo a las personas, en el sentido de la no interferencia no autorizada. No reconoce como legítima más que la fuerza defensiva contra el no respeto del permiso acordado o rechazado por los individuos o las comunidades. El PP no puede estar fundado desde un punto de vista laico. No puede ser declarado "bien" ni incluso "moral",[18] pues es lógicamente anterior a toda determinación sustancial de valor. Supone, no obstante, un interés por la regulación pacífica de las interacciones entre extranjeros morales; un interés, podemos decir también, por la apertura de un espacio donde la ética pueda existir. Es, en este sentido, la condición formal –trascendental, constitutiva–[19] o incluso la "gramática"[20] de todo intercambio ético posible entre las personas no comprometidas con una moral sustancial común. Despejando el espacio en el que coexisten las comunidades morales, traza también sus límites, en la medida en que les prohíbe hacerse entender recurriendo a la fuerza contra las personas que no dan su consentimiento o contra otras comunidades.

La principal virtud moral que debe acompañar el PP es la tolerancia. Engelhardt subraya que la tolerancia no coincide con la debilidad, la indiferencia o la laxitud, que no caracterizan más que a la posmodernidad. Después de todo, uno no tolera, hablando con propiedad, más que lo que uno juzga contrario al bien o a lo justo. Tolerar comportamientos o elecciones

[18] *FB*, pp. 12 y 126.
[19] *Ibid.*, pp. 70 y 107.
[20] *Ibid.*, p. 35.

extranjeras no requiere para nada que uno se abstenga de condenarlas expresamente como erróneas o escandalosas.[21] Engelhardt piensa en dos acciones –el aborto o la eutanasia– que no pueden ser prohibidas sobre la base de la ética laica formal y que son de hecho aceptadas por muchas morales sustanciales ateas, agnósticas o religiosas; estas mismas acciones son, sin embargo, condenadas por Engelhardt y sus "amigos morales" como pecados graves.

La bioética laica, que hace posible la coexistencia pacífica, así como la cooperación voluntaria de extranjeros morales y de comunidades morales, es la base de toda biopolítica en el seno de "democracias limitadas", es decir, de democracias pluralistas, respetuosas y protectoras de las personas y sus bienes. La bioética laica permite la asociación de personas en comunidades morales que se entienden sobre una concepción sustancial de los valores y del principio de beneficencia. Ella no arroja ninguna luz en cuanto a la elección que una persona puede hacerse entre las diversas concepciones de la vida buena. Al adoptar una concepción de la vida buena, el individuo se abandona a menudo a una autoridad moral que le es exterior y que puede ser también concebida como transcendente en un sentido metafísico o teológico.

La elección de la heteronomía es, pues, defendible a partir del punto de vista bioético laico que, recordémoslo, no valora por fuerza la autonomía. El respeto de la ética médica laica no implica para nada que los médicos deban animar al paciente (con base en una información completa) a tomar por él mismo una decisión; el paternalismo aceptado en el seno del cual el paciente se abandona a la competencia cuidadosa del médico, es del todo respetable desde el punto de vista laico. El médico sólo debe abstenerse de imponer al paciente un tratamiento al que éste no habría dado su consentimiento. Pero el principio del consentimiento no comprende el derecho a estar comple-

[21] *Ibid.*, p. 16. La etimología latina de "tolerar" expresa la idea de "soportar, sostener" que atañe a lo que uno no está de acuerdo. Engelhardt es del todo claro: "Esta consagración de la tolerancia no excluye que uno condene, vilipendie, execre, aísle, excomulgue o que uno intente convertir a aquellos con los cuales uno no está de acuerdo", *FB*, p. 419.

tamente informado ni a la obligación del médico de proveer tal información.[22] Según los médicos y los pacientes, según los sistemas de cuidado en el seno de los cuales las relaciones cuidador-cuidado se tejen, existen diversas modalidades y el rechazo a ser informado, así como a dar información pueden ser legítimos. A condición sólo de que ninguna acción sea aplicada contra su voluntad a una persona capaz de consentir o rechazar.

En el plano de la ética laica, Engelhardt defiende una concepción extremamente liberal del principio de permiso sin coerción. Sólo el uso de una amenaza creíble de uso de la violencia física y la ruptura de contratos consentidos en libertad están prohibidos.[23] Todas las manifestaciones, seducciones, incitaciones y la explotación –sin violencia de los actores mismos– de situaciones inequitativas (en el plano económico, social, psicológico, cultural, etc.) son compatibles con el PP.[24]

El principio de permiso, única fuente de autoridad moral laica

> Las diferencias pueden resolverse por:1) la fuerza, 2) la conversión de una parte al punto de vista de la otra, 3) la argumentación racional y 4) el acuerdo (*agreement*). Se debe distinguir sobre todo entre las soluciones recurrentes a la fuerza dominante y las soluciones provistas de autoridad moral. El recurso de la fuerza no responde a las interrogaciones éticas, como preguntar por qué una diferencia debiera resolverse de tal manera particular, incluso si la solución impone un largo consenso. La fuerza, incluyendo la fuerza legalmente autorizada (por ejemplo, la interdicción de la venta privada de mejores cuidados básicos), no será nunca más que la fuerza de alguien que no comparte la visión moral de quienes legitiman ese tipo de intervenciones. La fuerza bruta, a menos que sea justificada, sigue siendo fuerza bruta. La fuerza sutil permanece como la fuerza. Una finalidad de la ética es determinar cuándo la fuerza puede ser justificada. [...] Como no hay argumentación laica decisiva a fin de establecer que una visión particular de la existencia moral es éticamente superior a sus rivales y como no todo el mundo está convencido de una visión moral única, la autoridad moral laica es la autoridad del consentimiento. La autoridad[25] no es la de la fuerza coercitiva, ni la de la voluntad de Dios, ni la de la razón, sino sólo la del acuerdo de aquellos que deciden colaborar. Esta base de la moralidad se desprende de la noción de ética en tanto que medio para asegurar la autoridad moral por el consentimiento en presencia de conflictos morales concretos insolubles. [...] El recurso al permiso como la fuente de la autoridad no implica ninguna visión o comprensión moral particular. No confiere ningún valor al permiso. Reconoce tan sólo que la autoridad moral laica es la autoridad del permiso. Este recurso es la condición mínima para resolver con autoridad moral las cuestiones que puedan surgir entre los extranjeros morales: exige el consentimiento. [...] Como los conflictos morales pueden, en principio, incluir a todos los actores morales (y veremos, exclusivamente a éstos), podemos caracterizar la comunidad moral laica como la actitud intelectual posible de personas interesadas en resolver los conflictos morales según vías que, fundamentalmente, no estén basadas en la fuerza. La autoridad moral laica no es nada más ni menos que la autoridad de aquellos que consisten en colaborar. [...] Si uno actúa contra esta manera única de resolver los conflictos morales entre dos extranjeros morales, uno abandona toda justificación laica para protestar contra el uso de la fuerza defensiva o punitiva. Los que la rechazan pierden todo fundamento laico aceptable para protestar cuando son castigados. A pesar de la pluralidad posmoderna de las perspectivas morales, la acción moral provista de autoridad en un sentido generalmente comprensible

[22] *Ibid.*, p. 310.

[23] *Ibid.*, p. 364.

[24] La prohibición del error y la mentira deliberados no parece aplicarse más que en ciertas situaciones expresa o implícitamente contractuales (los cuales forman parte casi siempre de la medicina). Pero ésta deja abierta la puerta a innumerables situaciones de manipulación "suave". "Toda incitación es, en principio, permitida por la ética laica –desde la oferta de ventajas financieras y honores hasta las satisfacciones sexuales y otros placeres carnales– y tanto tiempo como la oferta o la maniobra no habla imposible la elección racional." *Ibid.*, p. 308.

[25] Se ha preferido traducir sistemáticamente *authority* por "autoridad". Algunas veces, "legitimada" queda como una expresión para el discurso hablado. En la gran mayoría de las ocasiones *authority* designa la autoridad éticamente legítima. En el plano laico, su fuente primera es siempre el permiso acordado por las personas. [Nota del autor respecto al texto en inglés de Engelhardt.]

existe aún. [...] Es, por tanto, posible justificar prácticas como el consentimiento libre e informado, el mercado y las democracias limitadas. Para obtener un permiso, un consentimiento o un acuerdo, sólo estará prohibido el uso de la fuerza coercitiva por el que busca el acuerdo. No es incorrecto usar incentivos o manipular de forma pacífica con el objeto de obtener un permiso, un acuerdo o un consentimiento. La persuasión, la incitación y las fuerzas del mercado son maneras de hacer atractivo a los ojos de los individuos su participación voluntaria en empresas particulares... (*FB*, pp. 67-69, 71-72).

La noción de persona

El PP no tiene sentido más que en relación con las personas. Sólo las personas pueden y deben respetar el PP en sus relaciones con las otras personas. Sólo este respeto confiere a las relaciones una legitimidad y una fuente de autoridad ética laica. Las elecciones revestidas de autoridad moral que hacen las personas en el marco del PP no deben estar racionalmente motivadas ante los ojos de terceros.[26] Además, las personas tienen, sin reserva, el derecho de no cooperar. Es el derecho a la vida privada (*privacity*) o incluso el "derecho de ser dejado solo" (*right to be left alone*), un derecho "fundamental" "en el centro de la ética laica".[27]

¿Quiénes son las personas? No es posible designarlas de una manera general más que por sus atributos principales: la conciencia (y sobre todo, la conciencia reflexiva), la sensibilidad moral (el sentido de la distinción entre bien y mal), la capacidad de razonar y de elegir. El hecho de que el sentido de la distinción entre el bien y el mal sea una característica de la persona implica que el PP no es una carta totalmente en blanco que autoriza a cualquier acción. En tanto que persona, el individuo no puede hacer conscientemente el mal por el mal (por supuesto, tal como él lo concibe); él está sometido a los principios de beneficencia (PB) y no maleficencia (NM) que, aunque verdaderos y particulares, no son indiferentes ni vacíos y conllevan la exigencia de que el comportamiento de una persona apunte, a fin de cuentas, al bien (tal como él lo concibe).

"Persona" no es equivalente a "humano" que califica la pertenencia a una cierta especie biológica. Podemos imaginar a seres dotados de atributos de la persona que no serán humanos. Toda relación ética con esas personas no humanas postularía el respeto del PP. Pero más en concreto, existen "humanos" que no son personas (en diversos sentidos y también en grados variables, pues el límite está lejos de ser siempre preciso) y están regidas, en el plan de la ética, no por el PP, sino por los principios de beneficencia y no maleficencia. Esto vale, por ejemplo, para los embriones, fetos, recién nacidos y, en grados distintos, para los niños pequeños o los adultos mentalmente alienados. Los animales (en especial, los mamíferos superiores) constituyen otra categoría de ser vivos dotados de sensibilidad y también de una cierta "vida mental" que no son personas. La ética laica no puede imponer el respeto a estas no personas como si ellas fueran personas. Su estatus moral depende de elecciones realizadas por personas y por comunidades morales sustanciales que poseen estas no personas o que tiene autoridad sobre ellas. Gametos, zigotos, embriones, fetos, bebés, animales, etc., son, desde el punto de vista laico, propiedad de aquellos que los han producido o que los poseen de forma legítima.[28] Por eso la comercialización de estas no personas, su destrucción (UVG, eutanasia), su utilización con fines diversos (como la investigación) no pueden ser prohibidos en el plano de la ética laica general gobernada por el PP.[29] Esta libertad, no obstante, debe tener en cuenta que ciertas no personas podrían convertirse en personas que tendrían el derecho moral de pedir cuentas a las personas que los hubieran lastimado en tiempos anteriores. Las redefiniciones de la muerte, que surgieron después de los años de 1960, bajo la presión de problemas ligados al encarnecimiento terapéutico y a los trasplantes de órganos, implican la distinción laica entre "humanos" y

[26] *FB*, pp. 305-306.
[27] *Ibid.*, pp. 288 y ss.
[28] *Ibid.*, p. 255.
[29] *Ibid.*, pp. 270 y ss.

"personas". La destrucción irreversible de ciertas funciones cerebrales no tiene por fuerza como consecuencia el fin de toda vida del organismo humano (persistencia, asistida o no, de las funciones corporales vitales, sino que marca el fin de la persona.[30] Entonces, esta última, convertida en no persona, puede ser el objeto de acciones regidas ya no por el PP sino por el principio de beneficencia (extracción de órganos para salvar a personas, experimentación con objeto de hacer progresar a la medicina, etcétera).

Las personas –no los humanos– como actores de la ética

No todos los humanos son iguales. Los cuidados de salud confrontan a individuos con capacidades que de manera manifiesta son diferentes: adultos competentes, adultos con retraso mental, niños, lactantes, fetos. Además, existen desigualdades entre los adultos competentes que resultan de la disparidad de poder y tener en la sociedad. Los ricos pueden comprar bienes y servicios inaccesibles para los menos favorecidos [...] Para llegar a acuerdos en las cuestiones bioéticas que se les presentan a los pacientes y los profesionales de la salud en el marco de muchos Estados, debemos saber hasta qué punto estamos obligados de tener en cuenta estas diversas desigualdades morales y financieras y cuáles son las prerrogativas morales que ha de tener el Estado [...] La personas (no los humanos) son especiales –al menos si nos restringimos a la ética laica general. Los humanos moralmente competentes ocupan una posición central de la cual no gozan el feto y ni siquiera los niños pequeños [...] Este concepto de persona (así como el de competencia moral) está definido por completo en el seno de prácticas entre extranjeros morales que resuelven controversias morales por acuerdos: dando o rechazando un permiso como fuente de autoridad moral. La noción misma de una comunidad moral laica general presupone una comunidad de entidades que son conscientes de ellas mismas, racionales, libres de elegir y provistas de un sentido moral [...] Todas las personas pueden concebir la noción de comunidad (moral) pacífica.

[30] *Ibid.*, p. 241.

Tanto tiempo como ellas actúen en concordancia con esta noción, a pesar de las desigualdades de inteligencia, de poder y riqueza, tales personas toman parte en la comunidad (moral) pacífica (tal y como es definida por la ética laica y pluralista general). Ellas tienen también la posibilidad de desarrollar, entre personas conscientes, una comunidad moral particular (definida, además, por su visión particular de la vida buena) [...] Que una existencia provenga de una especie particular no es importante en términos de ética laica general a menos que esta pertenencia implique que la existencia considerada se pueda revelar como un agente competente en lo moral. Esto debiera estar perfectamente claro si reflexionamos en lo que significa ser humano, ser miembro de una especie particular. Hay que comenzar por advertir que ha habido de hecho una multiplicidad de especies humanas en el seno del género *Homo*. Identificar una existencia como miembro de *Homo sapiens* equivale a situarla en el seno de una cierta taxonomía [...] Como lo demuestra la existencia de los ángeles –sin hablar de especulaciones de ciencia ficción, referente a los seres irracionales conscientes en otros planetas– no todas las personas deben por fuerza ser humanos [...] De manera inversa, no todos los humanos son conscientes de ellos mismo, racionales y aptos para concebir la posibilidad de culpa y alabanza. Los fetos, los lactantes, los retrasados mentales profundos, los comatosos irreversibles, son algunos de los ejemplos de humanos que no son personas. Son miembros de la especie humana pero no tienen estatus, por ellos mismos y en sí mismos, en el seno de la comunidad moral laica. Tales existencias no pueden ni culpar ni alabar ni ser dignos de culpa y alabanza; ellas no son culpables de hacer promesas, contratos o de adquirir alguna concepción de la beneficencia. No son los actores primeros del esfuerzo que puedan intervenir en la elaboración de la ética laica. Sólo las personas tienen estatus [...] Las cuatro características –conciencia de sí, racionalidad, sentido moral y libertad– identifican las existencias capaces de un discurso moral, capaces de crear y sostener una comunidad moral, capaces de acordar su permiso. El principio de permiso y su elaboración en la ética laica del respeto mutuo se aplica en exclusiva a este tipo de existencias. Concierne sólo a las personas, noción definida en términos de aptitudes para entrar en la práctica de resolución de controversias morales y para contribuir al

acuerdo. La ética de la autonomía es una ética de las personas (*FB*, pp. 135-139).

Principios éticos en la base de comunidades morales

Entre los principios éticos analizados en los *FB*, reconocemos aquellos del principalismo clásico: el principio de beneficencia (PB) el principio de no maleficencia (PNM) y el principio[31] de justicia (PJ). Éstos son principios, en particular el PB, que conceden un contenido moral a las diversas comunidades compuestas de amigos morales. Toda vida moral supone, en efecto, que uno se abstenga de interferir con el otro. La vida moral supone la intensión del bien y de lo justo. PB, PNM y PJ gobiernan la vida moral definiendo lo que las personas –individual o colectivamente– tienen por "la vida buena", el "bien actuar", la jerarquía correcta de valores y las normas, así como la manera de resolver los problemas éticos. Pero tales definiciones no son nunca universales: ellas valen en relación con las personas y los conflictos particulares. Con base en la constatación empírica y racional, Engelhardt sostiene que las formas de la vida moral son irreductiblemente diversas. Observemos que incluso el PJ no tiene sentido más que en relación con una comunidad dada. No es un principio ético-jurídico-político por el cual la razón pudiera desplegar una moral a la vez sustancial, una y universal. El PJ tiende a reducirse a los PP y PB.[32]

La ética laica no permite elegir entre los PB realizados en las comunidades morales. Al mismo tiempo, ninguna vía moral es posible, no obstante ciertas ilusiones (como la ilusión racionalista moderna o la ilusión posmoderna cosmopolita ecumenista) sin compromiso determinado a favor de un PB particular. La esperanza asociada a la ética laica (al PB) es que los individuos y las comunidades encuentren un interés en la convivencia pacífica, cuyas reglas formales, bases del bioderecho y de la biopolítica laicas están precisadas en los *FB*. Engelhardt cree posible –y muy deseable– tal coexistencia pacífica y ello es posible mediante la articulación de la existencia moral en dos niveles: a) el del compromiso personal y comunitario; y b) el de la distancia metamoral –laica– que debe impedir el compromiso de caer en la violencia.[33] La construcción teórica formal de la ética laica de los *FB* apoyan el interés por la convivencia pacífica de las personas y las comunidades.

En el marco de la bioética y la ética médica se plantea la difícil cuestión del estatus de los profesionales de la salud, especialmente los médicos. ¿Forman ellos una comunidad moral particular, con los PB, PNM, y PJ compartidos por todos? ¿O bien, este conjunto se subdivide en una multitud de comprensiones morales más o menos divergentes según los individuos, los especialistas, las tradiciones y las asociaciones? ¿Además, cómo deben reaccionar los médicos o la comunidad médica frente a las demandas de los pacientes que tengan una concepción moral muy diferente a la suya? La exigencia de una existencia moral a dos o más niveles se plantea concretamente en los practicantes.[34]

Universalidad y particularidad de la medicina

Engelhardt consagra todo un capítulo a "Los lenguajes de la medicina" y subdivide el artículo con títulos evocadores,[35] y concluye en la necesidad y la legitimidad de una organización ampliamente privada y plural de los sistemas de salud. Sus im-

[31] Véase más adelante la sección "El principalismo".

[32] "Los análisis en este volumen indican que el principio de justicia puede, de hecho, ser reducido a los principios de permiso y beneficencia." *FB*, p. 368. El libertarianismo de la ética laica procede de esta reducción.

[33] "La vida moral es vivida según dos dimensiones: 1) la de la ética laica que carece de contenido y que, en consecuencia, puede reunir a numerosas comunidades morales diversas, y 2) las comunidades morales particulares en el seno de las cuales cada uno puede apropiarse una concepción sustancial de la vida buena y las obligaciones morales concretas." *FB*, p. 78.

[34] *FB*, pp. 81 y ss.

[35] "Modelar lo real", "Los cuatro lenguajes de la medicina"; "La construcción social de la realidad médica y el desafío del juicio clínico"; "Ver un problema como médico más que como legal, religioso o educativo"; "La democratización de la realidad médica".

plicaciones "biopolíticas" proceden de una larga demostración que se inscribe en la crítica de la "comunidad científica" como paradigma moderno para una sociedad universal y racional, capaz de resolver todos los problemas, según un médico a la vez pacífico, eficaz y reconocido por todos. Tal concepción idealista de la ciencia y los científicos asociados en una armoniosa subjetividad y objetividad bajo el signo de la razón universal, es desmentida por la realidad histórica y actual de la comunidad médica.

La historia muestra hasta qué punto las descripciones, explicaciones, clasificaciones, diagnósticos, pronósticos, tratamientos de enfermos no ha parado de modificarse de forma radical, a través de "revoluciones" epistemológicas dignas de la historia de las ciencias según Kuhn.[36] Aunque menos visible, el relativismo de descripciones y clasificaciones se aplica a realidades medicas contemporáneas. Por ejemplo, las causas de la tuberculosis no son sólo infecciosas; se componen de predisposiciones genéticas y de factores ambientales (higiene, miseria, condiciones de trabajo, etc.).[37] Focalizar la causa bacteriana es una simplificación que conviene a la medicina (pues ella puede actuar sobre esta causa) y a ciertos sectores de la sociedad (indiferentes a la impotencia frente a la miseria, por ejemplo). Más generalmente, los "desórdenes" y los "sufrimientos" pueden ser vistos –como lo han sido en diversas épocas y todavía persisten en diversas culturas– como enfermedades relevantes para la medicina, sea como crímenes o sanciones, como pecados, sea como problemas político-sociales, sea como los signos de poder sobrenatural, etc. Las

[36] Se puede recurrir aquí también a Foucault, en especial en cuanto a su idea de la revolución ligada a la aparición de la medicina experimental en la conquista de causas objetivables y manipulables subyacentes a los síntomas. Tradicionalmente, la medicina buscaba constituir los síntomas en una entidad sustancial y esencial que era la enfermedad. La medicina moderna ha reducido los síntomas a epifenómenos y pone en evidencia las causas reales (lesiones, infecciones, disfuncionamientos genéticos, etc.) invisibles a la mirada médica no armada técnicamente. En tanto no podemos determinar las causas de ciertos tipos de males (por ejemplo, ciertas formas de asma, de temblores, de hipertensión, etc.), hemos regresado hoy a la antigua fórmula que hace de una entidad mórbida un conjunto de síntomas causalmente inexplicables y y hablamos entonces de "temblor esencial" o de "asma esencial", etcétera.

[37] *FB*, p. 223.

enfermedades mentales, las desviaciones sexuales, los comportamientos asociales proveen numerosos ejemplos de esto. Aunque reconocidos como "enfermedades", los problemas mentales serán vistos –y tratados por los médicos y la sociedad– de forma muy diferente según que se adopte una perspectiva psicoanalítica, psiquiátrica, incluso genética. La mirada de los otros (incluyendo la de los médicos) sobre la enfermedad está influida por la sensibilidad cultural y moral particular de estos otros (pensemos en los seropositivos). Juzgar que alguien es un *enfermo* y que sufre de *tal* enfermedad define consecuencias considerables desde los psicológico, lo profesional, sociológico, económico, incluso político (o internamente ideológico). Como lo indica de manera expresa el título de una sección: "La construcción social de la realidad médica y el desafío del juicio clínico".[38] Engelhardt se aventura en la vía del socioconstructivismo posmoderno para hacer algunos desarrollos. Pero él es prudente y matizado, y no deja de recordar que no se trata de renunciar a toda objetividad y caer en un relativismo culturalista e historicista integral evacuando la idea misma de una ciencia médica que progrese en la explicación y el tratamiento eficaz de los problemas que ella aborda: "No quiero decir ni sugerir que la distinción hacer-valer es inapropiada para muchos contextos".[39] Engelhardt se esfuerza por tomar en consideración la complejidad, no sólo de las actividades médicas en ellas misma, sino también de su inscripción en el seno de las sociedades humanas. En tanto que profesión, la comunidad médica tiende a la unificación de objetivos y métodos, a la definición de estándares. Pero en el examen de los objetivos últimos de la medicina aparece una larga indeterminación: la noción de salud, por ejemplo, oscila entre definiciones negativas (ausencia de enfermedades, de *hándicaps*, etc.), y positivas (estado de bienestar total, sentimiento de expansión y vigor, etc.) e incluso definiciones que alientan la mejoría respecto del promedio. Preventiva, curativa, paliativa, mejoradora, reconstructiva, regeneradora, transformadora..., pero también cognitiva, experimental, la medicina implica una gran plurali-

[38] *Ibid.*, pp. 218 y ss.

[39] *Ibid.*, p. 222.

dad. La comprensión de los fines de la medicina y del papel de los médicos se encuentra lejos de estar determinada por estándares de la profesión médica. Encontramos una comunidad moral que no está guiada por la interpretación unívoca del PB, PNM y del PJ. Esta diversidad en la concepción de la medicina está evidentemente influida por la comunidad moral a la cual pertenece el médico. Además, el médico no se relaciona sólo con otros médicos: se dirige también a los pacientes, que cada vez más son "clientes". Éstos son casi siempre extranjeros morales en la medida en que no comparten las mismas convicciones filosóficas que los médicos; son casi siempre extranjeros en relación con la profesión médica misma.

La situación del médico está lejos de ser simple y confortable: está dividida entre exigencias en apariencia universales (la medicina es una ciencia, apunta a curar, a sanar, a aliviar sufrimientos de todo tipo) y una multitud de exigencias particulares divergentes que surgen, por una parte, de los profesionales mismos que no comparten las prioridades (de investigación, de eficacia técnica, de escucha, de consejo, de asistencia...) ni las mismas convicciones (ateas, cristianas, etc.), y por otra parte, las exigencias divergentes surgen de personas –pacientes, clientes, consumidores– que experimentan sus demandas a partir de su contexto propio.

Teniendo en cuenta esta complejidad irreductible, se advierte que no son viables y justificables una concepción y una organización únicas de la medicina y del sistema de salud, ni desde el punto de vista de los practicantes ni de los consumidores. Engelhardt anota, no obstante, que en cierta medida, los médicos –o al menos una cierta categoría de ellos– deberían comportarse como burócratas o funcionarios de un Estado laico y pluralista y consentir en dar un servicio igual a todos los individuos y todas las comunidades que lo soliciten. E incluso, los médicos deberían poder indicar al paciente donde encontrar un practicante que tenga las concepciones éticas próximas a las suyas, un poco a la manera en que un médico generalista aconseja la revisión de un especialista. Engelhardt evoca en este punto la "clase universal" de Hegel.[40] En este papel de "funcionario universal" el médico debería poder apoyarse en una amplia "(meta)cultura de multiculturalismo" de la sociedad en la que ejerce su profesión.

Diversos tipos de salud y sistemas de salud múltiples

Los conceptos de salud funcionan a la vez negativa y positivamente. Por un lado, los conceptos de salud indican los estados a evitar. En este sentido, apuntan a la ausencia de una enfermedad o de un problema particular. Estar sano se convierte en no estar enfermo. Los conceptos de salud funcionan por lo general en el sentido opuesto al sugerido por la Organización Mundial de la Salud en su declaración de 1958 que afirma: "la salud es un estado de bienestar físico, mental y social completo y no simplemente la ausencia de enfermedad o de fragilidad". En este sentido, como en otros, no hay sólo numerosas enfermedades, sino también numerosos estados de salud. [...] no será posible descubrir una delimitación clara entre corregir las anomalías y mejorar (*enhace*) las potencialidades. Por ejemplo, ¿el tratamiento de la menopausia corrige acaso las anormalidades o aumenta tan sólo el bienestar del individuo? Con el fin de distinguir entre curar una enfermedad y mejorar la naturaleza, debemos tener presente la noción de lo que es típico, normativo o natural para una especie. En el seno del polimorfismo de caracteres de especies reales, debemos reconocer un modelo director que nos permita discernir entre lo que contará para la restauración del estado normal y lo que sería una mejora funcional. Fuera de una concepción particular de la naturaleza humana de sus finalidades y valores, no es posible hacer tales distinciones [...]

Considérese que las enfermedades son caracterizadas como enfermedades genéticas, infecciosas o ambientales, aunque una enfermedad puede estar influida por los tres factores. La tuberculosis, por ejemplo, se debe a influencias genéticas, infecciosas y ambientales. Hablamos aquí ordinariamente de una enfermedad infecciosa a causa de la utilidad general de esta designación. Verla como una enfermedad "infecciosa" focaliza nuestra atención a orientar el tratamiento hacia el factor causal que es más útil

[40] *Ibid.*, p. 298.

combatir. La medicina subraya los factores causantes accesibles a la intervención médica. [...] En la mayoría de las ocasiones, no vale la pena poner atención a todos los factores implicados para dar una explicación causal completa. Al contrario, uno se concentra en los factores de más fácil manipulación. [...] Las instituciones sociales importantes, tales como la ley o la medicina, difieren por los juicios desfavorables que hacen sobre los eventos indeseables. Vemos que un comportamiento antisocial puede ser entendido como un pecado, un crimen, una falta moral, o como una enfermedad (un problema mental). Al esforzarse por caracterizar un comportamiento como enfermedad más que como pecado, falta moral o crimen, no se intenta sólo situar este comportamiento dentro de una institución capaz de resolver el problema. Uno escoge también entre las diversas atribuciones de valores posibles para el fenómeno considerado. [...] Hay ventajas y desventajas en ver un comportamiento perturbador como crimen, pecado, falta moral o enfermedad. En ciertas circunstancias y según ciertas perspectivas, es más importante, útil y plausible ver a los individuos como responsables de sus actos y castigarlos o reeducarlos, en lugar de tratarlos con medicamentos. En otras situaciones es más útil y plausible ver el comportamiento como causalmente determinado y abierto a la manipulación tecnológica. [...] Los límites de la ética laica y de la autoridad general del Estado conceden un lugar a la diversidad de apreciaciones y acciones en la realidad médica. Esta situación provee una de las numerosas razones para no establecer un sistema de cuidados de salud único que incluya a todo el mundo. No hay una visión laica sustancial y canónica de la realidad médica, de la enfermedad, la salud y los cuidados de salud. Hay comunistas cubanos, judíos ortodoxos, musulmanes chiitas, paganos *New Age*, feministas, machistas, bautistas del sur, cristianos ortodoxos, con sus visiones de la realidad médica y cuidados de salud apropiados (*FB*, pp. 206-207, 223-224, 227).

3. De la bioética a la filosofía política

Una aportación hegeliana

La deuda de Engelhardt con Hegel es reconocida de forma explícita en *The Foundations of Christian Bioethics:*

La filosofía de Hegel, posterior a la Ilustración, provee una base razonada para una ética que se acomode a la contingencia irreductible y a la diversidad de posiciones morales. A la vez, provee la justificación racional para la contribución de la bioética cristiana con una guía moral particular de redes de cuidados de salud cristina y para una bioética laica que guíe la política de la salud establecida por el Estado.[41]

En este sentido, Hegel lanza el puente que va de la modernidad a la posmodernidad, sin abandonar la primera. Engelhardt retoma la distinción hegeliana entre *moralität* o moralidad (la dimensión ética universal del sujeto racional) y la *sittlichkeit* o eticidad (las morales de las costumbres particulares) y lee aquí la necesaria contingencia de toda moral sustancial. Pero al mismo tiempo, reconoce la necesidad y la posibilidad de un punto de vista ético formal, en otro nivel distinto a las comunidades y las familias: el nivel de la sociedad laica y pluralista, así como del Estado que la garantiza.[42] Para que un tal Estado y una tal sociedad sean viables, no sólo es necesaria una burocracia que les permita funcionar ("la clase universal de los funcionarios"), sino sobre todo se necesita que una amplia mayoría de personas se reconozcan como ciudadanos y mantenga, a pesar de sus pertenencias comunitarias o de su individualismo, un interés suficiente por una sociedad pluralista regulada por un Estado laico.[43] ¿En qué medida realizan las democracias este ideal?

La democracia contemporánea "limitada"

La idea de la democracia se remonta a las ciudades griegas culturalmente homogéneas, circunscritas en el espacio y por el número de ciudadanos. Las democracias de vastos Estados contemporáneos, abiertas al flujo migratorio, no son conceptualizables a partir del arquetipo antiguo.[44] Ellas incluyen una profunda

[41] H. T. Engelhardt, *The Foundations o Christian Bioethics*, p. 74.
[42] *Ibid.*, p. 92.
[43] *FB*, p. 420.
[44] *Ibid.*, pp. 6 y 10.

heterogeneidad de comunidades y de individuos que el Estado no tiene el derecho de suprimir o de restringir de forma abusiva en nombre de las ideas modernas (racionalismo totalitarista) o premodernas (teocráticas). Engelhardt propone la noción de "democracia limitada": "Las democracias limitadas están moralmente comprometidas a no profesar una visión particular del bien; ellas aseguran la estructura social gracias a la protección de la cual los individuos y las comunidades pueden perseguir sus propias visiones divergentes del bien".[45]

En esta perspectiva tan liberal, estamos confrontados a la alternativa siguiente. O bien, sobre la base del PP, una amplia mayoría de personas prefieren una existencia lo más individualista posible: en esta hipótesis la desintegración de las grandes sociedades contemporáneas parece inevitable y es dudoso que ella tenga lugar sin violencia y sin caos. O bien, una amplia mayoría hace una elección de vida en verdad comunitaria, es decir, una elección en la que el interés por la convivencia y la cooperación transcomunitaria pacífica es suficientemente compartido y hay que encontrar las reglas aceptables de manera universal, de las cuales el Estado laico ha de ser el guardián.

Engelhardt piensa haber mostrado que tales reglas no se descubren con base en el examen de intuición moral asociada a los PB y PJ, pues ellas son irreductiblemente divergentes. Deben ser inventadas, construidas, negociadas y aceptadas por todos. Deben, en todo caso, respetar el PP que garantiza al individuo o a la comunidad pacífica el derecho de permanecer independientes, si tal es su elección. Esta exigencia fundamental implica que la filosofía política y la biopolítica engelhardtiana se distingan sobre todo por reglas y principios negativos dirigidos contra el abuso actual y potencial de los Estados. El respeto de la propiedad privada juega aquí un papel tan importante como el PP.

La autoridad limitada del Estado laico

La reevaluación del Estado, visto el fracaso de fundar pretensiones sustanciales relativas a la moral y a la autoridad política

[45] *Ibid.*, p. 120.

desde un llamado a la razón, no despoja al Estado de todo sentido y toda importancia. El Estado es justo esta estructura social en la que uno puede entender una autoridad moral que ligue a las personas y las comunidades con visiones morales diferentes y a través de la cual, un derecho general a la abstención (*general rights to forbearance*) puede ser garantizado. El Estado es una manera de realizar una organización social que no sea tan sólo otra comunidad. Uno de los numerosos errores de la Ilustración es intentar descubrir en la razón la base canónica de muchas comunidades laicas provistas de autoridad. Esta esperanza se ha revelado como vana. El Estado debe ser más bien una estructura social que englobe una diversidad de comunidades y proteja los derechos a la vez de las comunidades y de los individuos que son miembros de ellas. Si se piensa el Estado como una comunidad, surge la tentación de imponer una línea ideológica particular, la corrección política o una visión sustancial canónica de la vida moral. [...] La fuente última de autoridad moral de un gobierno es el consentimiento efectivo de los ciudadanos en las acciones gubernamentales. Esta condición no es tan difícil de encontrar que uno no pueda temerle *a priori*. En todo momento, los individuos pacíficos están autorizados a defender la inocencia contra el uso de la fuerza; de la misma manera, los gobiernos están autorizados a proteger al inocente contra crímenes tales como el asesinato, la violación y el robo. Como es moralmente loable impulsar a los individuos a honrar los contratos a los que todas las partes han consentido, igual, los gobiernos están moralmente autorizados a hacer respetar los contrarios registrados que ligan a los ciudadanos. Todas estas acciones gubernamentales gozan de una autoridad moral laica indiscutible, pues todos los individuos pacíficos implicados son capaces de llegar a un consenso. [Por el contrario] los Estados pluralistas tienen una autoridad moral limitada para imponer a todos una política determinada de salud pública. En consecuencia, los ciudadanos no tienen –en verdad, desde un punto de vista laico general, no deberían– que colaborar con el Estado que impide, usando la fuerza pública, que los ciudadanos vendan o compren cuidados de salud básicos o de lujo. Deben guardar distancia respecto al uso de la fuerza del Estado contra los individuos "culpables" de crímenes sin víctimas, cualquiera que sea la inmoralidad que reconozcan en estos crímenes (a saber: crímenes en los que han

aceptado participar todos aquellos que están implicados, por ejemplo, venta de pornografía, prostitución, venta de heroína y mariguana o el ofrecimiento de mejores cuidados de salud básicos que violan el sistema de cuidados de salud nacional). Los mercados inagotables de pornografía, de prostitución, de droga y mejores cuidados de salud privados deben ser tolerados a causa del derecho fundamental del hombre al mercado negro –un derecho que expresa los límites de la autoridad estadista aceptable. [...] Desde un punto de vista laico general, es prudente obedecer a todas (¿o a la mayor parte? ¿o a algunas?) las leyes y reglamentaciones del gobierno de las que uno depende, pero la autoridad moral general de los gobiernos para elaborar tales leyes y reglamentaciones no está tan sólidamente establecida como la autoridad moral de las empresas multinacional, tales como IBM, Dow Chemicals o Exxon.... Los gobiernos son sospechosos desde la perspectiva moral. Pues por tradición, utilizan la fuerza para obligar a quienes están en su territorio a someterse a su autoridad (*FB*, pp. 177, 171,173,174).

El principio de propiedad

El principio de propiedad[46] es indisociable del PP, fuente de toda autoridad moral laica y, por tanto, base de todo derecho y toda política legítimas. Lo que es poseído está en la esfera de la persona propietaria, es casi parte de ella, y debe ser, por esto, respetada como ella, es decir, no ser tocada sin permiso. Engelhardt sitúa su concepción del derecho de propiedad en la sede de Locke y Hegel.[47] Fundamentalmente, son las personas quienes poseen. Se poseen a sí mismas (su cuerpo) y a lo que es producto de su actividad: niños, animales (de cría o de caza), artefactos. Una persona puede ser propietaria de otra persona si ésta ha consentido libre y contractualmente. Este tipo de propiedad presenta incluso una genealogía más transparente que la apropiación de cosas sin dominio, precisamente porque la persona fuente de toda autoridad puede consentir; en tanto que la apropiación primitiva de cosas (materias primas, territorios, etc.) se hace sin ningún permiso acordado. Por esto, Engelhardt piensa que la imposición de un tipo de impuesto por la utilización privada de cosas, que originalmente eran de todos o de una persona, es legítimo. La colecta y la redistribución de este impuesto debería tener lugar en el plano internacional, pues este impuesto se aplica también a las posesiones de comunidades y Estados.[48] Ella podría, en especial, estar consagrada al financiamiento de un sistema de salud pública, universal y laica.

El principio de propiedad es un principio fundamental y la persona es libre por completo de hacer lo que le parezca mejor con lo que posee en tanto ella respete a los otros y sus posesiones. Por eso existe moralmente un "derecho al mercado negro" en tanto que el Estado no puede impedir o controlar de manera abusiva el intercambio de bienes y servicios entre los propietarios legítimos.[49] Este punto lleva una implicación biopolítica inmediata, si uno piensa en toda una serie de actividades y de "bienes" que presentan una utilidad biomédica, que los Estados se esfuerzan casi siempre por regular con mucho rigor o por poner "fuera del mercado": transferencia de órganos y tejidos, gametos, embriones, madres portadoras, IVG, moléculas psicotrópicas, productos dopantes, organismos vivos, secuencias genéticas, medicina de conveniencia, etcétera.

Los mercados, las comunidades y las empresas multinacionales por lo general hacen mucho más frente al PP y el principio de propiedad, que los Estados que imponen los impuestos y las obligaciones a personas que no son libres de llegar a ser, permanecer o cesar de ser, ciudadanos de los Estados donde el azar les hizo nacer. Por el contrario, en las empresas privadas las personas son libres de intercambiar en los mercados, de convertirse en miembros de comunidades y de renunciar a estar ligados mediante un contrato en tanto trabajadores de empresas privadas.[50] Los mercados son propicios, en especial, al libre juego de

[46] *Ibid.*, pp. 164 y ss.
[47] *Ibid.*, pp. 155 y ss.
[48] *Ibid.*, p. 158.
[49] *Ibid.*, p. 166.
[50] *Ibid.*, pp. 159 y 174.

los principios laicos de permiso y propiedad, pues son transcomunitarios, no confesionales y transnacionales. Los Estados olvidan con mucha facilidad que la única fuente de su autoridad moral, en tanto que son Estados laicos, es el consentimiento de las personas y que su único deber constitutivo es la protección de las personas, el respeto al PP.

El principio de propiedad

El ejemplo hegeliano paradigmático de posesión es la posesión de nosotros mismos. No existe nada que no poseamos o utilicemos de forma más plena que a nosotros mismos. [...] Pero el problema es darse cuenta de otras formas de propiedad. Es un problema tanto para los individuos como para las sociedades. ¿Cómo un individuo o una sociedad posen útiles o un territorio? Si los otros se poseen como nosotros nos poseemos, ellos pueden transferir este título de propiedad en parte o en totalidad. Los derechos de propiedad en el dominio de servicios asegurados por otras personas, están basados de forma directa en el permiso: la ética del respeto mutuo. [...] En suma, la servidumbre contractual ofrece el ejemplo más claro de una propiedad conceptualmente transparente. Cualquiera puede tener a otro en propiedad en la medida en que el otro se ha transformado a sí mismo, con toda libertad, en propiedad. [...] Poseemos también lo que hemos producido. Podemos pensar aquí a la vez en los animales y los niños pequeños. En la medida en que ellos son productos de la ingeniosidad o de la energía de las personas, pueden ser posesiones. [...] Por ejemplo, parece del todo plausible, dentro de los límites de la ética laica general, que las plantas, los microbios, los cigotos humanos puedan ser hechos como productos y comprados o vendidos como si fueran simples cosas. Sin embargo, hay que admitir que las pretensiones serias de la propiedad se debilitan a medida que los niños se convierten en personas que se poseen a sí mismas. Por lo que concierne a los objetos, no podemos considerar que la materia misma sea poseída. Al contrario, debemos afirmar que es la forma impuesta por el productor como una extensión de sí la que, en el objeto es poseída [...] en la medida en que los animales no tienen conciencia reflexiva y no son capaces de mirarse como sometidos a la ley moral, son, en parte, cosas que uno utiliza, rehace o captura simplemente. [...] La dificultad aquí es la materia bruta misma, a partir de la cual las producciones son hechas. En tanto no transformada, ella no parece poder ser la propiedad de una persona particular. A la mayoría de las personas les parece posible hablar del derecho de todos a un acceso igual a la materia bruta. [...] es por esto que los impuestos pueden ser recabados como pago debido a los otros por un individuo que a través de su trabajo se ha apropiado una cosa, disminuyendo por este mismo hecho la posibilidad para los otros de apropiarse de cosas por su trabajo. Tal impuesto debería ser elevado en el plan internacional porque las cosas no pueden ser plenamente poseídas ni por los individuos ni por los grupos particulares de individuos (tales como sociedades particulares o los Estados) [...] En realidad, la propiedad de fondos comunes por las empresas multinacionales debería aparecer como moralmente menos sospechosa que la propiedad de recursos comunes por los gobiernos, pues éstos son mucho más coercitivos que la mayor parte de, si no es que todas, las empresas nacionales o multinacionales. Las empresas no obligan a los individuos a comprometerse. Es mucho más fácil cambiar de empleo que de nacionalidad (*FB*, pp. 155-159).

La cuestión de la justicia

Desde el punto de vista de la ética laica, no se trata de negar la existencia de desigualdades y de infortunios innombrables, se trata de rechazar su asimilación casi automática de que las injusticias debieran ser compensadas por los otros en nombre de una solidaridad impuesta. Tal solidaridad no se desprende del PP; no se justifica más que en nombre de ciertos PB, es decir, en el marco comunitario, no desde el punto de vista del Estado laico.

Engelhardt invita a distinguir entre *infortunado* (en el sentido de desgraciado o tener mala suerte) y *unfair* (injusto, inequitativo). Los azares felices y desgraciados que determinan y miden a las personas proceden de las loterías naturales y sociales. Nadie puede ser declarado responsable de la lotería natural o de

fuerzas naturales en las que reinan fuerzas ciegas impersonales.[51] En cuanto a la lotería social, hay que distinguir entre las desgracias causadas, intencionalmente o no, por los individuos y las otras desgracias ligadas a las circunstancias sociohistóricas en las cuales una vida individual inicia y se desarrolla, y que son más o menos favorables al crecimiento. Las personas responsables de la desgracia de otras personas están moralmente obligadas a compensar, y el Estado –la justicia– debe velar por esto. Pero si por una u otra razón la compensación por el responsable es imposible, ninguna libertad laica tiene el derecho de transferir la carga a otros individuos, a una colectividad o a la sociedad en general.

Si uno no respeta estas distinciones –especialmente entre *unfortunate* y *unfair*–, si uno cree que la sociedad tiene el deber de compensar todas las desigualdades naturales y sociales, de las cuales ningún individuo actual puede ser responsable, uno se compromete en un proceso de reivindicación infinita por parte de los individuos, en particular, en el dominio de la salud.

Sistemas de salud públicos y privados

Imponer a todos un sistema de salud único es injustificable desde un punto de vista laico. Un sistema de salud público regido por el Estado es legítimo si utiliza el dinero público sin tomar abusivamente los recursos de los individuos, si no favorece una concepción particular de la salud y de la medicina en nombre de una moral determinada y si no impide el desarrollo de sistemas de salud privados.

La primera característica de un sistema de salud público es, por tanto, su necesaria limitación. Estos límites dependen en primer lugar de elecciones políticas globales (repartición de presupuestos: salud, educación, defensa, cultura, investigación, etc.) Pero también se imponen límites en la repartición del presupuesto de salud (qué prioridades: prevención o cuidados; maternidad o fin de la vida; compensar algunas enfermedades, o algunos *hándicaps*; financiar ¿cuáles medicamentos?). La determinación de necesidades, incluso elementales, en el dominio de la salud implica elecciones dramáticas y se hace siguiendo criterios objetivables sólo hasta un cierto punto. Además, muchísimos problemas asociados a la salud tienen raíces económicas, sociales, culturales, educacionales y debería reunirse todos estos puntos de vista y no quedarse tramposamente en el acceso a los medicamentos.[52]

Engelhardt critica con vigor las demandas igualitaristas, asociadas a los ideales de la modernidad. Tales demandas son insostenibles en el mundo real: proceden además, de exigencias éticas abusivas de un punto de vista laico y tienen consecuencias lamentables e inaceptables ante las cuales está la imposición exclusiva de un sistema de salud universal único. Éste es el hecho:

> De un celo ideológico totalitario incapaz de reconocer, primero, la diversidad de visiones morales que orientan los intereses en materia de cuidados de salud, y enseguida, incapaces de reconocer los límites morales laicos de la autoridad del Estado y, en fin, la autoridad de los individuo sobre ellos mismos y sobre sus posesiones. Éste es un acto de inmoralidad laica.[53]

La política asociada a la ilusión igualitarista se caracteriza por cuatro objetivos inconciliables:

1) Ofrecer a todos los mejores cuidados posibles,
2) Debe ser asegurada la igualdad en el acceso a los cuidados de salud.
3) La libertad de elección debe ser igual para aquellos que proveen y aquellos que consumen tales cuidados.
4) Costos en materia de cuidado de salud deben ser contenidos.[54]

[51] Los progresos de la medicina genética –diagnóstico, prevención, terapia–, que hace posible elegir e intervenir responsablemente en el ser de las personas futuras, desde su concepción, modifican poco a poco la extensión de la lotería natural.

[52] *FB*, p. 385.
[53] *Ibid.*, p. 375.
[54] *Ibid.*, p. 376.

No es fácil reconocer la insostenibilidad de estas ambiciones y denunciarlas abiertamente, pues implican una situación trágica. La ilusión política colectiva que las perpetúa procede del rechazo a afrontar la finitud de la autoridad moral laica y la finitud de los recursos del hombre ante la muerte y el sufrimiento –incluyendo los recursos financieros.[55]

Engelhardt distingue entre el igualitarismo por envidia o celos (*envy*) y el igualitarismo por altruismo que se preocupa menos por las desigualdades en tanto que tales, que por los sufrimientos asociados a éstas. El igualitarismo por envida rechaza la distinción entre *unfortunate* y *unfair* y postula que todos deberían gozar de los mismo bienes y servicios de manera efectiva. En materia de salud, las consecuencias de tal reivindicación –de hecho ilimitada– son negativas. Tal igualitarismo impide en principio que cualquiera pueda tener lo que otro no tiene. Por esto, aquel que tiene los medios para curarse sin recurrir a los tratamientos básicos universalizables (dado que éstos existen: la rareza y la falta de medios son tales que hay que renunciar a varios tratamientos) rechazaría esta libertad vital; la I&D debería detenerse en muchos dominios porque el estar al día en las nuevas técnicas y nuevos medicamentos es muy costoso, de tal suerte que las novedades quedarían fuera por un largo tiempo.[56] Incluso sin aceptar del todo un igualitarismo radical, la intrusión del Estado en las relaciones personales (que los individuos son libres de tejer respetando el PP) conduce a prohibir o restringir la libertad individual, es una intrusión injustificable en términos de la ética laica. Ésta concierne tanto a la venta de órganos, la eutanasia, el aborto o la clonación, como a la medicina de conveniencia y, sobre todo, a la legitimidad general de organizar sistemas de salud privados. La prohibición en estos ámbitos personales y vitales es un abuso que justifica la resistencia, incluyendo la organización de mercados paralelos[57] que florecen dado que una sociedad desconoce la finitud humana o la libertad individual.

[55] *Ibid.*, p. 377.
[56] *Ibid.*, pp. 386 y ss.
[57] *Ibid.*, p. 385.

El Estado laico no pude prohibir la organización de sistemas, instituciones y redes de salud privadas cuya diversidad se alimenta principalmente de dos fuentes susceptibles de crecer: la de los medios financieros y la de las convicciones morales (los múltiples PB). Sistemas de cuidado de salud *low tech* o *high tech*, paternalistas o liberales, para ateos o para católicos, favorecedores de la benevolencia y la asistencia caritativa o que concede grandes reducciones en materia de seguros para aquellos que aceptan el DPN[58] seguido del IVE o la eutanasia en ciertas circunstancias, etc.[59] La libertad de elección permitida por una tal diversidad vale para los médicos y el personal de salud tanto como para los pacientes y los consumidores de cuidados de salud. Nada debiera oponerse a la organización de redes transnacionales, de tal suerte que el individuo pudiera encontrar en cualquier región del mundo los médicos y los hospitales conformes a estas elecciones éticas. Las instituciones de este tipo, más o menos desarrolladas, en liga con algunas religiones (judía y católica, por ejemplo), existen desde hace ya mucho tiempo.

Sistemas de cuidados de salud públicos y privados

> Los sistemas de cuidados de salud públicos son intentos comunes para asegurarse contra la pérdida o las loterías naturales y sociales por medio de una planificación de beneficencia humana. [...] Los análisis en este libro de los principios de permiso y de beneficencia, así como los derechos de propiedad sostienen un sistema de cuidados de salud múltiple. Por una parte, no toda propiedad es privada. Las naciones y otras organizaciones sociales pueden invertir sus recursos comunes con el fin de asegurar a sus miembros contra las pérdidas o loterías naturales y sociales. Por la otra, no toda propiedad es común. Existen títulos de propiedad privada que los individuos pueden intercambiar con libertad contra los servicios de otro. La existencia de un sistema (oficial o no) múltiple en casi todas las naciones y sociedades refleja la existencia a la vez de derechos privados y comunes, de elecciones socia-

[58] Diagnóstico Prenatal.
[59] *FB*, pp. 357-358.

les y de aspiraciones individuales. Un sistema de dos niveles con una distribución desigual de los cuidados de salud es al mismo tiempo moral y materialmente indispensable. Teniendo en cuenta las tragedias inevitables y las intuiciones morales contradictorias, un sistema de salud múltiple constituye, desde muchos puntos de vista, un compromiso. Por un lado, procura a todos una cierta cantidad de cuidados de salud y permite la existencia, por el otro, a aquellos que tienen los medios de comprar los servicios suplementarios y mejores. [...] Un sistema múltiple 1) debería apoyar a los individuos (proveedores o consumidores) contra las tentativas de interferencia del Estado para crear libres asociaciones y utilizar sus recursos propios, pero 2) puede autorizar la creación de derechos positivos en cuanto cuidados de salud para los individuos que no han sido favorecidos por la lotería social. La tarea central aquí es decidir cómo definir y procurar un mínimo decente, un nivel de base de cuidados para todos los miembros de una sociedad, permitiendo siempre el dinero de inversionistas y las iniciativas libres para desarrollar organizaciones especiales de servicios para los afortunados. [...] En naciones como el Reino Unido, el mínimo decente de cuidados puede no incluir la hemodiálisis para los individuos de una cierta edad o la reparación de la coronaria con excepción de individuos que tengan verdaderas posibilidades de supervivencia. Para muchos, además, tal definición del mínimo no resulta decente. Para los católicos romanos y para otros en el mismo Reino Unido, apoyar el aborto por la salud pública es inaceptable y hace moralmente problemático el conjunto de base del Reino Unido. [...] La diversidad justifica que los grupos particulares definan un conjunto de cuidados de salud reflejando preocupaciones morales que atañen, por ejemplo, a la manera apropiada de prodigar los cuidados más bien que el cuidado del acceso a un conjunto de base mejor o a cuidados de salud de confort. Así, para evitar el tener que apoyar cuidados inapropiados desde el punto de vista moral (tales como el aborto o la eutanasia) y a fin de establecer a nivel mundial un conjunto de base para todos su miembros, podemos imaginar que la Iglesia católica romana pidiera a todos sus miembros entregar a la Iglesia el cuarenta por ciento de sus impuestos para los cuidados de salud. De esta manera, todos los católicos romanos estarían seguros, en todo el mundo, de beneficiar a un conjunto de base en cuestiones de salud, de acuerdo con sus convicciones

morales. Y aquellos que desearan más podrían comprar los servicios de salud. [...] Una de las ventajas morales de esta aproximación es que uno se comprometería en la oferta de cuidados de salud sólo con aquello con lo que uno tiene compromisos morales. En especial, no se nos podría imponer la obligación de apoyar lo que reconocemos como inmoral. Mejor aún: podríamos con toda claridad tomar distancia con relación a su organización. Al exterior de las comunidades que comparten una misma visión moral, habrá que elaborar una política para el uso de recursos públicos. Esto, por lo general, podrá hacerse de la mejor manera, por el diálogo entre ciudadanos políticos y expertos en cuidados de salud. Se podrían, así, dar los medios para definir por todos los ciudadanos, un conjunto de base de cuidados de salud (*FB*, pp. 398-401).

Voluntarios y mercenarios para la investigación biomédica

Si es aceptable desde el punto de vista moral que los individuos se afilien voluntariamente al servicio de las fuerzas armadas, debería ser también aceptable desde la moral que los individuos sean voluntarios para las fuerzas de la investigación. De hecho, podemos imaginar sin problema por qué sería útil tener una población estable de individuos muy bien pagados y muy motivados a participar en la investigación en el ser humano. Tales individuos podrían estar impedidos, por contrato, de sustraerse a una for ma particular de investigación, igual como los individuos que se han inscrito en las fuerzas armadas han abandonado el derecho a negarse a participar en ciertas actividades. Tal aproximación de la investigación violaría los reglamentos actuales en vigor. Hay también un vasto abanico de investigaciones posible en las que la aprobación por los comités de ética de la investigación en el seno de instituciones que reciben subvenciones federales es improbable, pero que no constituyen violaciones a los principios de permiso y de beneficencia. Se trata de investigaciones que van desde experimentos en extremo peligrosos hasta los que son ampliamente retribuidos. Fuera de una visión determinada de la beneficencia, no hay fundamento para prohibir a los individuos el prestarse de forma voluntaria para la investigación con riesgos elevados, en especial si ésta prome-

te grandes beneficios para otros. Muchísimas personas aprueban este tipo de investigación en casos de autoexperimentación. Podemos nombrar aquí al Premio Nobel Werner Forssmann que cateterizó su propio corazón. Tal y como lo vimos al examinar la cuestión de la manipulación pacífica, no hay mal en ofrecer a los individuos tanto dinero como sea necesario a fin de obtener sus servicios, en la medida en que la oferta por sí misma no los haga incapaces de decidir. De la misma manera, no hay, en principio, razón para prohibir una investigación más que si la mayoría piensa que se trata de una investigación sin valor y dañina. [...] Deberíamos ser tolerantes también respecto a los mártires desde el punto de vista no convencional de la ciencia y que son más bien mártires desde la religión (por ejemplo, los Testigos de Jehová adultos que deciden morir antes de aceptar una transfusión sanguínea, o el católico convencido que prefiere morir antes que aceptar un aborto para protegerse contra una falla cardiaca debida a la tensión excesiva impuesta a un corazón enfermo (*FB*, pp. 333-334).

4. La bioética entre premodernidad, modernidad y posmodernidad

Bioética y premodernidad

Siguiendo a Engelhardt, la historia de Occidente es, en el plano real, la de un alejamiento progresivo de la fe cristina verdadera, preservada por miles de años, por las iglesias cristianas ortodoxas orientales. A este cristianismo primitivo se refiere *The Foundations of Christien Bioethics*.[60] Este cristianismo primitivo fue abandonado en Europa occidental a través de las vicisitudes del Sisma, de la Reforma, de guerras de religiones y, en fin, de la secularización asociada al movimiento de la Ilustración, que desembocó más allá de los totalitarismos de la razón en el nihilismo posmoderno contemporáneo caracterizado por la desafección moral y las amenazas de conflictos violentos.

[60] Título un poco equivocado en la medida en que un gran número de teólogos cristianos y creyentes católicos y protestantes no se reconocen en este cristianismo ni en la bioética que procede de ella. El lector encontrará una exposición de la bioética cristiana ortodoxa en la *NEB*.

La respuesta de Engelhardt a esta situación de crisis conlleva dos aspectos:

1) El retorno a la fe y a la moral inspirada por el cristianismo original, pero con respeto absoluto al PP, es decir, sin el celo universalista que tendería a imponer la verdadera fe por la fuerza y la coerción.
2) La preservación del Estado laico sin los ideales y los fundamentos racionalistas modernos, es decir, como el guardián del PP y y como capaz de garantizar el respeto de la libertad individual así como los contratos libremente consentidos y asegurar también la paz universal y la autonomía de las comunidades.

El cristianismo ortodoxo inspira una bioética paternalista, muy conservadora, próxima, desde muchos puntos de vista, a los fundamentalismos y algunos integrismos católicos y protestantes. Para Engelhardt –nunca se subrayará demasiado y ésta es la principal motivación de la segunda edición de los *FB*–, todo lo que el Estado laico no tiene la autoridad moral para prohibir con legitimidad (y que por tanto debe tolerar), está muy lejos de estar bien desde una perspectiva moral. Si no hay autoridad laica para prohibir la eutanasia, el aborto, la clonación reproductiva, etc., esto no impide que tales prácticas sean males absolutos que arrojan literalmente a sus autores a las flamas del infierno.

Las respuestas posmodernas que impulsan el retorno a la metafísica, a la ontología, a la teología y a las tradiciones morales precrítica, no están ausentes en la bioética. El interés de la obra de Engelhardt está en su radicalidad, su intransigente lucidez, su cuidado filosófico de tener en cuenta todos los aspectos del problema, en lo que algunos verán ciertamente una posición insostenible o un doble (incluso un triple) lenguaje. La mayor parte del tiempo, los partidarios de una bioética premoderna no se recargan en tal complejidad y profesan, de manera abierta o no, el retorno o el mantenimiento de una política de Estado inspi-

rada en los valores y los principios religiosos que imponen una respuesta única a las cuestiones bioéticas más sensibles. Según Hans Jonas, la bioética se inscribe en esta tendencia. Ella denuncia a la vez la modernidad y la posmodernidad como igualmente nihilistas y se compromete, en contra de esto, en una argumentación pretendidamente racional y universal. Y añorando las épocas paternalistas y dogmáticas en las que la verdadera fe y el bien verdadero se imponían. Hans Jonas se esfuerza, así, en el *principio de responsabilidad*, por fundar la bioética –que según él ha de guiar una biopolítica en manos de un Consejo de Sabios– sobre una filosofía de la naturaleza finalista y una antropología centrada alrededor de la noción de "naturaleza humana" hecha a imagen de Dios. Esta bioética requiere del derecho y la fuerza pública para prohibir absolutamente actos –juzgados como inmorales (y contra-natura) por algunos, pero sólo por algunos– que un Estado laico no tiene la autoridad moral de prohibir.[61]

Un ejemplo más reciente que ilustra una pretensión similar a la de Jonas, desde múltiples aspectos, es el de Francis Fukuyama.[62] Ensayista muy conocido de "el fin de la historia" realizado por la democracia liberal y la economía de mercado, Fukuyama es miembro de la Comisión Nacional de Bioética en Estados Unidos dependiente del presidente G. W. Bush, quien le ha imprimido un tono netamente conservador, cristiano de derecha. Fukuyama piensa que la I&D biomédica y biotecnológica conlleva el riesgo de acosar la historia humana con el rompimiento de la asociación que implica "desigual de hecho pero igualdad de derecho" de todos los individuos, que caracteriza a la democracia liberal. Gracias a los desarrollos de la genética y la neurología, sociedades o individuos podrían introducir, por ejemplo, sea una eugenesia estatal que haga a todos iguales genéticamente, sea una eugenesia privada elitista. Por tanto, hay que detener, de forma definitiva, la I&D en algu-

[61] Para una crítica más detallada de los fundamentos de la bioética biopolítica jonasiana, veáse el artículo "Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de Jonas", en G. Hottois y M.-G. Pinsart (ed.), *Hans Jonas. Nature et Responsabilité*, París, Vrin, 1993.

[62] *Our Posthuman Future*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2001.

nos ámbitos, pues "puede haber aquí un fin de la historia a menos que marquemos el fin de la ciencia" (*Obras completas*, "Prefacio" [s/d]). Pero orientar de forma selectiva la I&D es un asunto político que nos remite, en cuanto a sus bases, a la teología y la filosofía. El fundamento propuesto por Fukuyama es la afirmación de una "naturaleza (o esencia) humana" sagrada (intangible), universalmente compartida. Ella es la base de la igual dignidad de todo individuo, así como de los caracteres propios de los humanos que son el deseo de reconocimiento (la lucha de las conciencias) y el deseo de propiedad. Fukuyama reconoce que la afirmación de la noción-valor de "naturaleza humana" es difícil y que hay "una necesidad desesperada para la filosofía de regresar hacia la tradición prekantiana que funda los derechos y la moralidad en la naturaleza".[63] Fukuyama se dedica en esta obra a reanimar la noción de "derecho natural" y a buscar las pruebas empíricas, (biológicas) de la existencia de una naturaleza humana.

Éstas no son las contradicciones e incoherencias de cualquier proyecto, mucho menos inquietudes expresadas, sino el proyecto general que tiende, en pocas palabras: a fundar la autoridad de una biopolítica pública sobre una construcción filosófica y teológica premoderna dogmática, con la ayuda de una retórica de corte universal que legítima el uso de la fuerza pública para imponer normas y valores enraizados en "una imagen del hombre" y en las intuiciones-emociones morales (la clonación, o la homosexualidad, etc., son inmorales, porque son repugnantes) dirigidas por ciertos componentes de la tradición y de la cultura judeocristiana. Se trata a fin de cuentas de una "retórica ontológica" con objetivo político final: "Una gran parte de nuestro mundo político descansa sobre la existencia de una 'esencia' humana estable de la cual la naturaleza nos ha dotado, o más bien, sobre *el hecho de que creemos que tal esencia existe*".[64]

Aunque Engelhardt podría, a partir de sus convicciones biomorales cristianas, estar de acuerdo con Jonas y Fukuyama sobre los numerosos valores y normas, denuncia la retórica

[63] *Obras completas*, p. 112. [s/d]

[64] *Obras completas*, p. 217 (el subrayado es de G. Hottois).

filosófica destinada a producir la ilusión de universalidad de estas reglas, o más exactamente la aparente legitimidad moral del Estado y del derecho que trata de imponer sus valores por la fuerza.

Bioética y modernidad

La modernidad entraña los ideales personales (promover la autonomía en sí mismo y en el otro) y sociopolíticos (igualdad, justicia). Engelhardt lee en esto la expresión de un PB particular, producto de la secularización de los ideales cristianos, cuya universalización por la razón se ha mostrado como imposible e incluso peligrosa (totalitarismo).

Engelhardt rechaza la valorización moderna sustancial de la libertad que comporta el imperativo de la promoción de la autonomía en sí mismo y en otro y que, propuesto en el plano político, implica leyes "de emancipación racional forzada" contrarias a numerosas preferencias y convicciones comunitarias e individuales. Por el contrario, él piensa en deber y poder preservar una concepción formal de la libertad[65] expresada por el PP. En la base de éste se encuentra la idea de que los individuos son siempre suficientemente libres, cualquiera que sea su situación, para consentir o rechazar; en tanto que ninguna obligación ni amenaza física (en un sentido muy amplio, que incluye, por ejemplo, los impedimentos físicos provocados por el uso de drogas, etc.) son ejercidas sobre ellos. En tanto complemento político del PP, el Estado laico no tiene otra misión legítima que hacer respetar –recurriendo a la fuerza si es necesario– el PP, así como los contratos concluidos sobre esta base.

[65] Tres usos de la noción de liberad aparecen aquí reunidos: 1) la libertad sustancial valoradora, cuya expresión culminaría en Kant: síntesis de la razón y la voluntad, y constituye la esencia y el deber del ser humano en tanto que persona (entidad espiritual autónoma); 2) la libertad formal, vestigio de la precedente, expresada por el PP engelhardtiano; 3) la libertad, en tanto que deseo individual polimorfo irracional, característico de la posmodernidad.

Se puede dudar de que el PP carezca de presupuestos sustanciales, al menos residuales provenientes de la modernidad. Se puede dudar de que sea viable, con toda seriedad, sin la realización para todos de las condiciones materiales y culturales mínimas que hacen al PP inteligible y deseable para todos. Y este mínimo puede comprender mucho: una condición económica tal que el recurso a la violencia contra los afortunados no parezca, frente a un gran número, como preferible y más justificada que la convivencia y la cooperación pacíficas; una educación que permita una visión moral en dos niveles: el de la neutralidad laica, tolerante, aseguradora de la paz entre extranjeros morales, y la de convicciones personales y comunitarias. Nuestra hipótesis es que la concepción engelhardtiana (y de una manera general, el posmodernismo individualista y mulcomunitario) no sería viable más que sobre la base de una modernidad que tuviera como esencial, lograr la realización de esos ideales para el conjunto de la humanidad. Al atender esta concretización de la que el mundo contemporáneo está muy alejado, la posición ilustrada por Engelhardt no sería digna de ser escuchada y deseable más que para una fracción del mundo desarrollado.

Se plantea también el problema de la *existencia* de lo que Engelhardt llama "la comunidad moral laica pacífica" para reunir a los extranjeros morales que respetan el PP. El término de "comunidad"[66] parece mal escogido en la medida en que una comunidad moral es siempre particular y regulada por un PB determinado. Dicho de otro modo, la "comunidad moral laica" no existe en tanto que sociedad real, igual que no existen los Estados puramente laicos en el sentido ideal de Engelhardt. Existen en revancha sociedades y Estados no democráticos, evidentemente condenados por Engelhardt, y Estados más o menos democráticos. Estos últimos funcionan siguiendo el principio de

[66] Algunas veces Engelhardt distingue entre "una" comunidad moral y "la" comunidad moral (laica, pacífica), que es la condición trascendental de posibilidad de todas las comunidades morales particulares, en tanto ella abre el espacio ético, el espacio de lo diverso PB (y PNM y PJ) cf. *FB*, p. 115.

la mayoría y las fuerzas colectivas que las componen, apuntan a realizarla, esforzándose cada uno por imponer su política.

La mayoría de las críticas de Engelhardt se dirigen a los gobiernos democráticos que imponen, según él, mucho más obligaciones positivas y negativas a las personas individuales y a las comunidades particulares, si uno se atiene de manera estricta al PP. En este contexto político, "la comunidad moral laica"–si ella debe algo más que una construcción conceptual ideal, vestigio de la modernidad. Tiende concreta y efectivamente a no existir más que como "partido libertario" defendiendo el máximo de libertades individuales y privadas y luchando por un Estado mínimo radicalmente liberal. En el mismo orden de ideas, las "personas" que componen la comunidad moral laica no existen. Sólo existen los humanos que, en grados muy distintos y variables, presentan las cualidades (ellas mismas muy borrosas) que caracterizan a las personas de manera ideal.

Jürgen Habermas es, con K. O. Apel, uno de los principales continuadores de la filosofía moderna con vocación racionalista y universalista, en la que la inspiración kantiana se ha enriquecido con elementos provenientes del racionalismo crítico de la filosofía del lenguaje, del marxismo y del psicoanálisis. En su libro: *El futuro de la naturaleza humana. Hacia una eugenesia liberal?,* Habermas intenta aplicar su filosofía y su ética de la discusión en el dominio de la bioética y de la biopolítica, principalmente en las cuestiones presentadas por el diagnóstico y la intervención genética. Sabemos que, siguiendo a Engelhardt, un Estado laico no puede, de manera legítima, prohibir la eugenesia. Por otra parte, Engelhardt critica las pretensiones racionalistas y universalistas de la ética habermasiana, pues ésta posee un contenido sustancial particular.[67] Habermas piensa, en efecto, que la "retención posmetafísica" asociada al pluralismo tropieza con límites, dado que se abordan las cuestiones relativas a una "ética de la especie humana".[68] Ésta es exigida al filósofo como la réplica a las posibilidades inéditas desarrolladas por las

[67] *FB*, pp. 53 y ss.

[68] Esta expresión traducida "Gattungesethik": "ética genérica" o "ética del género humano", y también ética para un ser –el hombre– que es "genérico", es decir, que todo

biociencias y las biotecnologías: la "filosofía no puede escapar a una toma de posición sustancial", proclama Habermas.[69] Pero apoyándose por completo en las intuiciones morales que no son universalmente compartidas (sobre la eugenesia, el estatus del embrión, etc.), así como dando testimonio expreso de la discusión retomada en su libro,[70] Habermas continúa afirmando la universalidad racional de su ética de la especie humana. Esta ética se basa en una cierta concepción del hombre proveniente de la tradición idealista y espiritualista, metafísica y religiosa, más o menos secularizada, historizada y "materializada". Esta concepción usa el vocabulario religioso de la "encarnación"[71] de la "imagen del hombre"[72] para evocar la esencia del hombre concretizado en cada individuo y asimilado de manera confusa al genoma humano. Tal concepción valora la naturaleza y el dejarhacer a la naturaleza contra las intervenciones artificiales en la "naturaleza humana".[73] Definiendo al hombre por la competencia lingüística –vehículo de la razón–, ella juzga contrario a la esencia del hombre y a la ética de la especie, toda manipulación genética la cual el individuo no hubiera podido adquirir y que él no pudiera deshacer por los medios discursivos. La intervención en el genoma de un individuo no nacido aún, aunque guiada por las mejores intenciones, entrañaría una ruptura irremediable de la simetría, de la igualdad de derechos entre los individuos, arruinando las bases mismas de la ética de la discusión. Es contra-natura y contra-razón todo intento de hacernos iguales o de mejorarnos por medios distintos a los simbólicos (linguístico-racionales; educativos; comunicacionales). La prohibición

individuo humano es un universal concreto, una encarnación de la esencia humana, cf. *El futuro de la naturaleza humana. Hacia una eugenesia liberal?*, nota p. 40.

[69] *Ibid.*, p. 24.

[70] Cap. II, "Post-scriptum a la Eugenesia liberal" relativo a un coloquio dirigido por Ronald Dworkin y Thomas Nagel sobre las tesis habermasianas. *Ibid.*, p. 119.

[71] "La persona no puede disponer como ella quisiera del modo natural que preside a su encarnación corporal", *ibid.*, p. 37. La indisponibilidad del cuerpo del individuo –en el sentido de que no podemos disponer con libertad del cuerpo propio como de un bien cualquiera que nos perteneciera– es vigorosamente subrayada, cf. *ibid.*, p. 89.

[72] Más allá o acá del pluralismo; ella es única y universal; pues el Hombre es una esencia, *ibid.*, p. 64.

[73] Véase, por ejemplo, la sección "Crecimiento natural y fabricación", *ibid.*, p. 71.

es absoluta, pues el individuo humano es un individuo genérico, de tal suerte que manipular a un individuo equivale a manipular la esencia genérica o específica del hombre. Para el idealista, la amenaza es de entrada global. Salvo en lo que concierne a los *hándicaps* gravísimos, es imperativo abstenerse de toda intervención genética: el nacimiento de un individuo muy distinto a los otros, por naturaleza: como fruto del azar genético, es éticamente aceptable, pues las desigualdades y los *hándicaps* factuales no hacen posible la igualdad. Por el contrario, las intervenciones eugenésicas intencionales, que intentarían una gran igualdad o calidad efectiva, arruinarían esta igualdad *de derechos*. Habría mucho que decir sobre el idealismo y el espiritualismo contemporáneos que se desprenden de la preeminencia del lenguaje y del biologisismo. Ellos definen al hombre como "el ser naturalmente cultural", donde "cultural" equivale a "simbólico, lingüístico". Se excluye así toda intervención tecnofísica en estos seres naturalmente abocados a una evolución tan sólo simbólica. Está claro que los pensadores empiristas, nominalistas, materialistas, no suscriben estos presupuestos idealistas por insostenibles, ambiguos y confusos, heredados de la tradición cristiana secularizada. Y estos mismos filósofos y científicos no pueden suscribir las implicaciones éticas que proceden de tales presupuestos y que tienden a justificar un bioderecho y una biopolítica restrictivas en el dominio de la I&D, de las libertades individuales y del pluralismo. Habermas abunda en la erosión de la sensibilidad moral, como si ella fuera a la vez sustancial, única, universal e inmutable.[74] Y condena como inmoral (e irracional) toda intuición de valor distinto a los de la tradición que él prolonga.

La filosofía ética habermasiana está hoy obligada a explicitar sus presupuestos antropológicos y sus tomas de posiciones sustanciales, de antecedentes idealista y espiritualista tradicional. No es sorprendente que manifieste, por esto, una modernidad cada vez menos discernible, en lo que concierne a las consecuencias bioéticas y biopolíticas prácticas, y se asemeje a las posiciones premodernas de un Jonas o incluso de un Fukuyama, sin embargo, muy alejadas de Habermas en el tablero de la filosofía política.

A partir de esto, se comprende mejor la pertinencia de las críticas de Engelhardt al racionalismo moderno y los esfuerzos de este filósofo por no conservar de la modernidad más que un marco formal y procesual. Él hubiera podido contentarse con explotar estratégicamente los "encuentros objetivos" alrededor de numerosas cuestiones bioéticas entre Jonas, Habermas, Fukuyama, etc., y él mismo. Su honestidad y su radicalidad filosóficas se lo han impedido. Pero hay que preguntarse si de esta manera no se conduce Engelhardt, a fin de cuentas, a hacer sobre todo el juego del posmodernismo.

Bioética y posmodernidad

No podría decirse que Engelhardt es "posmoderno", quizá él reconocería más bien en su pensamiento y su obra tres aspectos o tres acentos (premoderno, moderno y posmoderno) de los cuales muchísimos lectores desconocen el funcionamiento y los valores respectivos. Trinidad de todas formas sospechosa de posmodernidad: ¿no hay que tener una personalidad "posmoderna" para hacer convivir pacíficamente en una misma reflexión y una sola existencia la sustancia de fe cristiana premoderna, la forma vacía de la racionalidad moderna y la afirmación de libre elección y sin límite del individuo posmoderno? Como sea, no subrayaremos nunca demasiado a qué punto el perfil de la bioética engelhardtiana refleja nuestro mundo caóticamente globalizado y necesitado de pacificación.

Engelhardt retoma dos tesis fuertes de la posmodernidad puestas en evidencia por Jean-Francois Lyotard:[75]

[74] "La erosión de nuestra sensibilidad moral" que Habermas denuncia en términos que no coordinan con la moral de "la repugnancia" de León Kass. "Hoy descubrimos todavía lo que tiene de obsceno una práctica reificadora [se trata de la investigación del embrión, GH]", pero hay que temer el futuro de una sociedad caracterizada por "la insensibilidad respecto a los fundamentos naturales y normativos de la vida". *Ibid.*, pp. 36-37 y 64.

[75] Cf. *La condición posmoderna,* París, Minuit, 1979; *La posmodernidad explicada a los niños*, París, Galillé, 1988

a) El fracaso del proyecto moderno y de su metarrelato progresista y universal que valora la emancipación social y la autonomía de la voluntad racional individual.
b) La irreductible diversidad de los "juegos del lenguaje-formas de vida".

Además, cómo negar que, a pesar de las precauciones oratorias multiplicadas, muchos desarrollos continúan *de facto* siendo leídos como alentando, en especial:

a) Una concepción radical de la libertad individual asimila al juego libre del deseo (y no a la autonomía racional).
b) El multiculturalismo.
c) Las personalidades compuestas, capaces de vivir "en dos niveles": laico y según una fe comunitaria; o "a x niveles" siguiendo múltiples ligas más o menos permanentes (contratos, clubes, etcétera).

No obstante, algunas veces Engelhardt denuncia con claridad y a veces con violencia lo que él llama el "*ethos* posmoderno". Rechaza la valorización de lo diverso, ecléctico, efímero y contingente... Desprecia o condena la tibieza, indiferencia, la confusión, el estetisismo, el hedonismo, la ausencia de sentido de la trascendencia, el miedo al compromiso: todos los equívocos del individuo y los grupos posmodernos o inmorales.[76]

Por tanto, el liberalismo de Engelhardt no debe confundirse con cualquier adhesión al posmodernismo. La ética y, sobre todo, la política liberales exigen sólo un Estado, a la vez mínimo y suficientemente fuerte para garantizar la elección libre de los individuo o las comunidades y para sancionar sin coerción, las rupturas de contratos concluidos. Tal Estado garantiza también la existencia de comunidades, incluyendo a las comunidades cristinas, y deja libre al individuo para perder o hacer su salud, con la gracia de Dios.

[76] *The Foundations of Cristian Bioethics* ilustra estas críticas más vigorosamente que *FB*.

Pero la ambigüedad y, sin duda, la ambivalencia de la relación engelhardtiana con la posmodernidad persisten hasta el final. Las evocaciones del último capítulo de FB ("Reshaping Human Nature": "Virtue with Moral Strangers" y "Responsability without Moral Content") pueden ser leídas como tantas tentaciones posmodernas de una radicalidad sin igual que agita el diablo filosófico.

Normalmente, la posmodernidad –así como el nietzscheanismo– se inclina con sabiduría hacia la diversidad y la movilidad cultural simbólicas: la de las visiones del mundo, axiologías, géneros, creencias, etc.; ella es, ante todo, *logo-diversidad.* En esta diversidad "natural-cultural" están presentes las técnicas materiales, pero su papel está muy lejos de ser preponderante. El posmodernismo ordinario, en filosofía, es en esencia *literario*, *hermenéutico*, *retórico*, *semiológico*. El origen del posmodernismo en la arquitectura y el urbanismo dan testimonio, no obstante de que existe una fuerte liga entre técnica y posmodernidad: se trata de técnicas muy potentes para transformar materialmente el mundo respetando y, también, enriqueciendo la diversidad. Estas técnicas se dirigen siempre al medio, natural y artificial, exterior al hombre (la ciudad). No son reflexivas. Y esto es lo que cambia en tanto el curso posmoderno se apega a las tecnociencias biomédicas. Entramos en un universo de SF, una posmodernidad politécnica en tanto que polisimbólica, que combina los símbolos y las técnicas en metamorfosis ilimitadas de la materia, de lo vivo y del pensamiento. Esta posmodernidad tecnosimbólica abierta a las trascendencias operatorias múltiples de la especie humana, se despliega no sólo al interior del lugar y el tiempo cerrado de la Tierra y la Historia, sino a través de los espacios y temporalidades inmensos del cosmos, de los cuales hemos salido en última instancia. La bioética y la biopolítica laicas engelhardtiana no prohíben tales fragmentaciones destructivo-constructoras de la especie humana de las invenciones-exploraciones futuras del espacio-tiempo.

Desde que la medicina y las ciencias biomédicas se han convertido en medios para modificar y remodelar la naturaleza humana, estamos preocupados no sólo por lo que hombres y mujeres deben hacer, sino también por aquello en que deben convertirse, y por la manera en que podemos remodelarnos a nosotros mismos. Tales elecciones implican, entre otros aspectos, los valores morales y estéticos que señalan lo que es bueno, bello y propiamente humano. De tales juicios provienen valores a propósito de lo que es natural o no natural. La referencia a la naturaleza humana como guía para la acción moral no ha sido quitada, o al menos fuertemente limitada, después de que no podemos ya reconocer un diseño, sino sólo los productos de fuerzas ciegas de la mutación, de la deriva genética y la selección natural. [...] el resultado no ha sido sólo una desorientación en el sentido de la pérdida de referentes trascendentes, sino también una reorientación en cuanto a lo que podríamos llamar une nueva referencia trascendental: las personas en tanto centros y fuentes de sentido laico general. Pero si no nos reconocemos un lugar especial en la naturaleza, y nuestra naturaleza humana misma aparece como el resultado arbitrario de fuerzas causales ciega, somos capaces, entonces, de hacer juicios sobre nosotros mismos, sobre nuestra naturaleza y sobre nuestros proyectos. Hay unta distancia entre nosotros en tanto que personas, y nosotros en tanto que humanos. Esta distancia es tan abismal que separa un ser que reflexiona y manipula el objeto de su reflexión y de su manipulación. Siguiendo nuestro punto de vista en tanto que personas que tienen comprensiones, objetivos y esperanzas particulares, podemos decidir si este lugar que ocupamos es el mejor en el seno del cosmos. Si la encontramos insatisfactoria, podemos encontrar los medios para cambiarla [...] En tanto personas, podemos hacer de nuestro cuerpo el objeto de nuestro juicio y manipulación. Podemos encontrar las vías para que estemos mejor hechos y proyectar, en consecuencia, nuestra reconstrucción genética. Hasta aquí, nuestras intervenciones han sido modestas. [...] en el futuro, nuestra capacidad para controlar y manipular la naturaleza humana siguiendo objetivos puestos por personas crecerá. [...] A fin de cuentas, esto podría entrañar un cambio tan radical en la naturaleza humana que nuestros descendientes podrán ser considerados por los taxonomistas futuros como provenientes de una nueva especie. Si no hay nada sagrado en la naturaleza humana (y ningún discurso puramente laico es capaz de hablar de sacralidad) no podremos reconocer ninguna razón que nos diga por qué la naturaleza humana no podría, observando una prudencia apropiada, ser radicalmente cambiada. [...]

En "Regardin the End of Medicine and the Pursuit of Health", León Kass se esfuerza por establecer los límites de lo que es propiamente médico. [...] Invocando finalidades propias de la medicina somática, Kass quiere excluir de ella todas las intervenciones que no estén destinadas a remediar los problemas somáticos del individuo. Él quisiera excluir todo, desde la restauración de anatomías marchitas hasta la inseminación artificial y la fecundación *in vitro*. [...] Tales argumentaciones no pueden imponerse (poco importa cuánto yo desearía que ellas lo pudieran). La medicina ha estado siempre unida a la miríada de planes expresados por los pacientes a propósito de *hándicaps*, dolores, malformaciones y amenazas de muerte prematura. La medicina remite a una serie heterogénea de enfermedades, preocupaciones, dificultades y problemas, que van del acné, nalgas extendidas, neurosis, y arterias coronarias tapadas a cánceres de pulmón, embarazos no deseados, esterilidad, o migrañas. No es posible descubrir cuáles de estas peticiones son honrosas para los profesionales de la salud invocando una forma somática o una explicación somática canónica [...] La medicina del deporte, en la medida en que no se dirige sólo a sanar heridas ocasionadas por la actividad atlética, sino también a permitir la adquisición de capacidades atléticas, se pone al servicio de una interpretación especial de la salud, de una constelación particular de capacidades físicas y psicológicas, muy significativas para el florecimiento. Observemos que en términos de ética laica general, no se puede condenar, en principio, los intentos de realizar performances deportivos utilizando drogas u hormonas. [...] Dado que la medicina no sólo es eficaz para controlar el dolor y la ansiedad, sino también para acrecentar las capacidades y los placeres, el futuro de la medicina será siempre asociado al mejoramiento de perfomances y del bienestar de los individuos. [...] Durante cierto tiempo, la ingeniería genética estará posiblemente dirigida hacia la modificación de células somáticas con el objeto de aliviar sufrimientos individuales. No obstante, si las consideramos en serio

para un largo plazo, cambios mayores serán inevitables en tanto seamos capaces de permanecer como especie libre y que progresa tecnológicamente. Los humanos, *Homo sapiens*, están aquí desde hace un medio millón de años y no comparten una visión común de la norma humana. Si tenemos descendientes que sobrevivan durante los próximos millones de años (un periodo corto del tiempo geológico) es muy posible que algunos decidan rehacerse a ellos mismos con el objeto de vivir mejor en los ambientes de otros planetas. Otros estarán sólo atraídos por las diversas posibilidades de mejoramiento y remodelación de la naturaleza humana. Algunos más entenderán la incorrección moral de ciertas posibilidades de cambio. Pero dado que no hay fundamento moral laico para prohibir este tipo de intervenciones, ¿qué podrá alejar a todo el mundo de tales intervenciones genética que a largo plazo estarán disponible y serán seguras? A largo plazo, dados los atractivos y las tentaciones de las nuevas posibilidades de adaptación y de acción, ninguna razón nos permite suponer que una especie única saldrá de la nuestra. Podría ser que haya tantas especies como oportunidades de modificar sustancialmente la naturaleza humana [...]; igual que habrá también razones para rechazar el tomar parte en estas empresas. [...] Las visiones de la ciencia ficción pueden darnos una doble enseñanza moral. Primero, ellas deberán recordarnos que no hay nada sacrosanto en la naturaleza humana que pueda ser entendido en los términos laicos gene-rales. O para formularlo de manera más correcta: lo que es sacrosanto, la norma humana, no puede ser entendido en los términos de la ética laica. Y en segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, las personas se descubrirán la libertad laica de remodelar la naturaleza humana según sus deseos, en la medida en que lo hagan con prudencia, supervisión y colaboradores consintientes. El atractivo del desarrollo, del progreso, de la evolución sin fin ofrece una imagen laica de la comprensión cristiana tradicional de la *theosis* o deificación, pero ella es metamorfoseada y se hace politeísta. En la medida en que la visión laica del progreso no tiene objetivo final, las elecciones de futuros y visiones posibles a realizar son múltiples (*BF*, pp. 412-422).

ÍNDICE

ABREVIATURAS 7
PREFACIO 9

MÚLTIPLES ASPECTOS DE UN CONCEPTO CONTEMPORÁNEO 11
1. Historia: del nuevo hombre a las nuevas instituciones 11
2. Intento de limitación temática y de definición 17
3. Los problemas metodológicos 22
4. Filosofía y bioética 37

TEXTOS Y COMENTARIOS.
H. T. Engelhardt Jr., *Fundamentos de la bioética* (extractos)

LA BIOÉTICA. ENTRE MODERNIDAD, PREMODERNIDAD Y POSMODERNIDAD 57
1. El contexto histórico contemporáneo 58
2. Una bioética laica para una sociedad pluralista 63
3. De la bioética a la filosofía política 78
4. La bioética entre premodernidad, modernidad y posmodernidad 92

Colección Argumentos

editorial fontamara

1.
PSICOLOGÍA DEL ARTE
Lev Semionóvich Vigotsky

2.
LA MEMORIA DEL OLVIDO
Patricia Corres Ayala

3.
LAS FUNCIONES CORTICALES SUPERIORES DEL HOMBRE
Alexandr Románovich Luria

4.
ENSEÑAR HISTORIA
Nuevas propuestas
Julio Rodríguez F.
Antonio Campuzano et al.

5.
MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA
Carlos Marx, Federico Engels

6.
LA PAREJA
O hasta que la muerte nos separe
¿Un sueño imposible?
María Teresa Döring (comp.)

7.
LA EVOLUCIÓN DE LA MUJER
Del clan matriarcal a la familia patriarcal
Evelyn Reed

8.
EDUCACIÓN Y DERECHO
La administración de justicia del menor en México
Juan de Dios González Ibarra
Ladislao Adrián Reyes Barragán

9.
EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE KARL MARX
Robin Blackburn, Carol Johnson

10.
CÓMO ENSEÑAR APRENDIENDO
Investigación y exposición de temas académicos.
Sugerencias a maestros y alumnos
Francisco Camero Rodríguez

11.
EL ORIGEN DE LA FAMILIA
LA PROPIEDAD PRIVADA Y EL ESTADO
Federico Engels

12.
DE TROYA A ÍTACA
Figuras poéticas en La Iliada y La Odisea
Jorge Arturo Ojeda

13.
TEORÍA DE LA HISTORIA
Agnes Heller

14.
EPISTEMOLOGÍA ADMINISTRATIVA
Juan de Dios González Ibarra

15.
EL EMPIRISMO-PRAGMATISMO
Crítica de la trayectoria de una filosofía dominante
George Novack

16.
INTRODUCCIÓN A LA CRÍTICA DEL DERECHO MODERNO (Esbozo)
Oscar Correas

17.
LAS ANTINOMIAS DE ANTONIO GRAMSCI
Estado y revolución en Occidente
Perry Anderson

18.
LA CIENCIA DE LOS ALUMNOS
Su utilización en la didáctica de la física y química
José Hierrezuelo Moreno
Antonio Montero Moreno

19.
TAO TE KING
Lao-Tsè

20.
EN UN LUGAR DE LA MANCHA
Reflexiones sobre Don Quijote y Sancho Panza
Roberto Reyes

21.
EL MARQUÉS DE SADE
Guillaume Apollinaire

22.
BREVÍSIMA RELACIÓN DE LA DESTRUCCIÓN DE LAS INDIAS
Fray Bartolomé de Las Casas

23.
EL VIAJERO Y SU SOMBRA
Friedrich Nietzsche
(P.A.)

24.
ESPACIOS Y TIEMPOS MÚLTIPLES
Patricia Corres Ayala

25.
EL ANTICRISTO
Friedrich Nietzsche

26.
INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO Y DE LA POLÍTICA
Alfonso Madrid Espinoza
(agotado)

27.
LA GAYA CIENCIA
Friedrich Nietzsche

28.
LA PEDAGOGÍA OPERATORIA
Un enfoque constructivista de la educación
Montserrat Moreno (comp.)

29.
AL ARTE DE LA GUERRA
Nicolás Maquiavelo

Colección Argumentos

30.
RICARDO FLORES MAGÓN
El Prometeo de los trabajadores mexicanos
Francisco Camero Rodríguez

31.
LA REPRODUCCIÓN
Elementos para una teoría
del sistema de enseñanza
Pierre Bourdieu
Jean-Claude Passeron

32.
CUAUHTÉMOC CONQUISTADOR
Arturo Ríos Ruiz

33.
CIENCIA, APRENDIZAJE Y COMUNICACIÓN
Montserrat Moreno y equipo del IMIPAE

34.
INTERFAZ BIOÉTICA
Lizbeth Sagols

35.
EL PERSONAJE GAY
En la obra de Luis Zapata
Óscar Eduardo Rodríguez

36.
METODOLOGÍA JURÍDICA I
Una introducción filosófica
Oscar Correas

37.
METODOLOGÍA JURÍDICA II
Los saberes y las prácticas de los abogados
Oscar Correas

38.
ESTUDIOS SOBRE EL AMOR
José Ortega y Gasset

39.
EDUCACIÓN DE LA SEXUALIDAD
A TRAVÉS DE CUENTOS
Una alternativa para prevenir el VIH/SIDA
Tirso Clemades

40.
TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA
EN MÉXICO
Competencia partidista
y reformas electorales 1977-2003
Irma Méndez de Hoyos

41.
¿ÉTICA EN NIETZSCHE?
Lizbeth Sagols

42.
TÉCNICA, CIENCIA
Y EPISTEMOLOGÍA LEGISLATIVAS
Juan de Dios González Ibarra
Bernardo A. Sierra Becerra

43.
OBRAS ESCOGIDAS
Georges Bataille

44.
DESEMPEÑO ECONÓMICO
Y POLÍTICA SOCIAL
EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Los retos de la equidad, el desarrollo
y la ciudadanía
Ana Sojo / Andras Uthoff

45.
ÉTICA Y ESTÉTICA DE LA PERVERSIÓN
Las desviaciones de la conducta sexual
como reestructura del universo
Janine Chasseguet-Smirgel

46.
LA CIRCUNSTANCIA FRANQUISTA
Y EL FLORECIMIENTO ESPAÑOL EN MÉXICO
Derecho y Filosofía
Juan de Dios González Ibarra

47.
¿QUÉ ES UNA CONSTITUCIÓN?
Eduardo Pallares

48.
LA ADMINISTRACIÓN
DE JUSTICIA DEL MENOR EN PROSPECTIVA
Ladislao Adrián Reyes Barragán
Juan de Dios González Ibarra

49.
METODOLOGÍA JURÍDICA EPISTÉMICA
Juan de Dios González Ibarra

50.
TEMOR Y TEMBLOR
Sören A. Kierkegaard

51.
MARXISMO Y LIBERTAD
Desde 1776 hasta nuestros días
Raya Dunayevskaya

52.
¿HACIA UNA GLOBALIZACIÓN TOTALITARIA?
José Luis Orozco (coord.)

53.
LA NEGRITUD, TERCERA RAÍZ MEXICANA
Juan de Dios González Ibarra

54.
LOS ORÍGENES DE LA OPRESIÓN
DE LA MUJER
Antoine Artous

55.
LA ALTERNATIVA PEDAGÓGICA
Antonio Gramsci

56.
INTRODUCCIÓN A LA LÓGICA JURÍDICA
Eduardo García Máynez

57.
LA MATEMÁTICA DE PITÁGORAS A NEWTON
Lucio Lombardo Radice

58.
CIENCIA, TRANSFERENCIA E INNOVACIÓN
TECNOLÓGICA EN ESTADOS UNIDOS,
LA UNIÓN EUROPEA Y JAPÓN EN LA ERA
DE LA GLOBALIZACIÓN
Francisco R. Dávila Aldás

Colección Argumentos

59.
IMPORTANCIA DE LA TEORÍA JURÍDICA PURA
Eduardo García Máynez

60.
INTRODUCCIÓN A LA SOCIOLOGÍA JURÍDICA
Oscar Correas

61.
MI HERMANA Y YO
Friedrich Nietzsche

62.
LÓGICA DEL RACIOCINIO JURÍDICO
Eduardo García Máynez

63.
LA MUNDIALIZACIÓN DE LA ÉTICA
Peter Kemp

64.
FRANCIA Y ALEMANIA. LOS FORJADORES
DE LA UNIÓN EUROPEA,
SUS DIFICULTADES Y SUS ÉXITOS: 1975-2007
Francisco R. Dávila Aldás

65.
CONSIDERACIONES ACERCA
DEL PECADO, EL DOLOR,
LA ESPERANZA Y EL CAMINO VERDADERO
Franz Kafka

66.
IBSEN A LA MEXICANA
O de cómo recibió nuestro país
al dramaturgo más representado
después de Shakespeare
Víctor Grovas Hajj

67.
IMÁGENES GAY EN EL CINE MEXICANO
Tres décadas de joterío, 1970-1999
Bernard Schulz-Cruz

68.
AUTONOMÍA Y PROCURACIÓN DE JUSTICIA
EN MORELOS
Juan de Dios González Ibarra,
David Irazoque Trejo

69.
LA NUEVA CIENCIA
Y FILOSOFÍA DEL DERECHO
Análisis metodológico, filosófico
y metafísico sobre una teoría
integracionista del derecho
María Isabel Jiménez Moles

70.
¿TRANSFORMAR AL HOMBRE?
Perspectivas éticas y científicas
Lizberh Sagols (coord.)

71.
RAZÓN Y EXPERIENCIA EN LA PSICOLOGÍA
Patricia Corres Ayala

72.
CONSEJOS A LOS MAESTROS JÓVENES
Célestin Freinet

73.
ECCE HOMO
Friedrich Nietzsche

74.
ASÍ HABLABA ZARATUSTRA
Friedrich Nietzsche

75.
AFORISMOS
Hipócrates

76.
TIPOLOGÍA DE LA PERSONALIDAD
Y NUMEROLOGÍA
Ady S. Pérez

77.
CÓMO SER LECTOR
Leer es comprender
Jean Foucambert

78.
SOCIALIZACIÓN Y FAMILIA
Estudios sobre procesos
psicológicos y sociales
Hans Oudhof van Barneveld et al. (coords.)

79.
¿COMUNICANDO DESAFECCIÓN?
La influencia de los medios en la cultura política
Óscar G. Luengo

80.
ALTERIDAD Y TIEMPO EN EL SUJETO Y LA HISTORIA
Patricia Corres Ayala

81.
LA VUELTA DE ESPAÑA AL CORAZÓN
DE EUROPA Y SU ACELERADA
MODERNIZACIÓN
Francisco R. Dávila Aldás

82.
¿DEMOCRACIA O CONSTITUCIÓN?
El debate actual sobre el Estado
de derecho
José Fabián Ruiz Valerio

83.
TRABAJO Y NUEVA JUSTICIA LABORAL
SUSTANTIVA Y ADJETIVA
Rafael Santoyo Velasco
Juan de Dios González Ibarra

84.
EL NEOLIBERALISMO
De la utopía a la ideología
Omar Guerrero

85.
LA ENCRUCIJADA DE LA ADOLESCENCIA
Psicología de la adolescencia normal
Manuel Isaías López Gómez

86.
DIÁLOGOS TRANSDISCIPLINARIOS
Arte y Sociedad
Julio César Schara (comp.)

87.
CURSO DE LINGÜÍSTICA GENERAL
Ferdinand de Saussure

Colección Argumentos

88.
LA UTOPÍA DE LA DEMOCRACIA
Filosofía política
Alfonso Madrid Espinoza

89.
LOS PLANES DE TRABAJO
Célestin Freinet

90.
LA REPÚBLICA DEL ESCÁNDALO
Política, espectáculo, campaña negativa y mediática en las presidenciales mexicanas
Germán Espino

91.
DIRIGIENDO A VIKINGOS Y TROLLS
La iniciación teatral del joven Ibsen en Bergen
Víctor Grovas Hajj

92.
EL DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN SOCIAL
Francisco Gómezjara
Nicolás Pérez

93.
EL PAPEL DEL TRABAJO EN LA TRANSFORMACIÓN DEL MONO EN HOMBRE
Friedrich Engels

94.
HORIZONTES BIOÉTICOS DE LA TECNOCIENCIA Y LA EUGENESIA
Lizbeth Sagols (coord.)

95.
ÉTICA DE LA DIFERENCIA
Ensayo sobre Emmanuel Levinas
Patricia Corres Ayala

96.
MERCADOTECNIA Y SOCIEDAD DE CONSUMO
José Sahuí Maldonado (coord.)

97.
LOS ESTADOS UNIDOS Y LA EXPERIENCIA DE LA LIBERTAD
Suzanne Islas

98.
LA ODISEA PRAGMÁTICA
José Luis Orozco

99.
LA CONQUISTA HUMANÍSTICA DE LA NUEVA ESPAÑA
Juan de Dios González Ibarra

100.
SOCIOLOGÍA DEL DERECHO Y CRÍTICA JURÍDICA
Oscar Correas

101.
POLÍTICOS INCUMPLIDOS
Y la esperanza del control democrático
Oswaldo Chacón Rojas

102.
RIZOMA
Gilles Deleuze
Félix Guattari

103.
LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA
Filosofía, teoría y método
Francisco Camero Rodríguez

104.
VIDAS BREVES
Suicidios y accidentes de niños
Marco Antonio Macías, Araceli Colín Cabrera, Kuauhlaketzin Juárez y Araceli Rivera García

105.
LA LOCURA ECOCIDA
Ecosofía psicolanalítica
Luis Tamayo

106.
TÉCNICAS DE DESARROLLO COMUNITARIO
Francisco Gomezjara

107.
LA PARADOJA DEL COMEDIANTE
Denis Diderot

108.
TEORÍA DEL DERECHO
Oscar Correas

109.
UNAMUNO, MODERNO Y ANTIMODERNO
Juan Carlos Moreno Romo
(P. A.)

110.
DICCIONARIO FILOSÓFICO
Voltaire

111.
LA JURISPRUDENCIA COMO SAPIENCIA
Juan de Dios González Ibarra
Juan Carlos García Beltrán

112.
LA UNIVERSALIDAD DE LA HERMENÉUTICA
¿Pretensión o rasgo fundamental?
Marcelino Arias Sandhi

113.
ESPACIO Y PODER
Ivette García Sandoval
(P.A.)

114.
LA ATENCIÓN A LA SALUD EN MÉXICO
Gabriela Mendizábal Bermúdez (coord.)

115.
TROTSKY
Viaje hacia el laberinto
Agustín Caso Raphael

116.
VENTAJA COOPERATIVA Y ORGANIZACIÓN SOLIDARIA EN UN MUNDO COMPLEJO
Estrategias cooperativas frente a la ambigüedad e incertidumbre
Alejandra Elizabeth Urbiola Solís (coord.)

Colección Argumentos

117.
MASCULINIDADES: Las facetas del hombre
Gerardo Guiza Lemus

118.
TÓPICOS EN COMPORTAMIENTO DEL CONSUMIDOR
Clara Escamilla Santana
(coord.)

119.
LÓGICA, RETÓRICA Y ARGUMENTACIÓN PARA LOS JUICIOS ORALES
Juan de Dios González Ibarra
José Luis Díaz Salazar

120.
ADOLESCENTES ESCOLARIZADOS: SUS HÁBITOS DE ACTIVIDAD FÍSICA Y ALIMENTACIÓN.
Un estudio comparativo en el noreste de México
José Moral de la Rubia et al.

121.
IBSEN CONQUISTA EL MUNDO
El éxito internacional del padre del teatro moderno
Víctor Grovas Hajj

122.
LA EQUIDAD DE GÉNERO EN LOS DERECHOS SOCIALES
Gabriela Mendizábal Bermúdez (coord.)

123.
GUERRERO EN EL CONTEXTO DE LAS REVOLUCIONES EN MÉXICO
Tomás Bustamante Álvarez
Gil Arturo Ferrer Vicario
Joel Iturio Nava
(coords.)

124.
DIÁLOGOS TRANSDISCIPLINARIOS II
Arte literatura y sociedad
Julio César Schara

125.
UNIVERSIDAD Y EMPRESA
Los vínculos entre el conocimiento y la productividad
Vera Lúcia de Mendonça Silva

126.
CUERPO Y PSICOANÁLISIS
Martha Patricia Aguilar Medina
Marco Antonio Macías López
(coords.)

127.
LA EMPRESA EN MÉXICO
Teoría y práctica
Luz Marina Ibarra Uribe
Joaquín Mercado Yebra
(coords.)

128.
DINERO DEL CRIMEN ORGANIZADO Y FISCALIZACIÓN ELECTORAL
Oswaldo Chacón Rojas

129.
¿PARA QUÉ REFORMAR?
Los impactos de la reforma electoral del 2007 en los procesos de México
Jesús Cantú Escalante
José Fabián Ruiz Valerio
(coords.)

130.
EL SUICIDIO
Émile Durkheim

131.
IMAGEN VISUAL DE LAS ADICCIONES
Un estudio interpretativo
Ingrid Fugellie
(coord.)

132.
TRABAJOS DE PSICOANÁLISIS
Susana Rodríguez Márquez
(coord.)
(P.A.)

133.
LA SABIDURÍA DE LA NOVELA
Héctor Ceballos Garibay

134.
SABIDURÍA PRÁCTICA DE PAUL RICOEUR
Peter Kemp

135.
PRAGMATISMO POLÍTICO.
La democracia sin fundamentos en Richard Rorty
Análisis y revisión crítica de su Teoría Política
Rafael Aguilera Portales

136.
POLÍTICA, GOBIERNO Y SOCIEDAD CIVIL
José Fernández Santillán

137.
LA PSIQUE ANTES DEL MEDIEVO
Patricia Corres Ayala

138.
DEMOCRACIA FALLIDA, SEGURIDAD FALLIDA
José Luis Orozco

139.
COMUNICACIÓN POLÍTICA Y CIUDADANÍA
Carlos Muñiz Muriel

140.
BIOÉTICA, BIODERECHO Y BIOPOLÍTICA
Problemas actuales
Rafael Enrique Aguilera Portales

141.
REPENSAR EL DESARROLLO
Enfoques humanitarios
Alejandro Sahuí Maldonado
Antonio de la Peña
(coords.)

142.
PENSAMIENTO POLÍTICO DE IGNACIO MANUEL ALTAMIRANO
Ana María Cárabe

Colección Argumentos

143.
DEMOCRACIA DERECHOS HUMANOS
Y VIOLENCIA DE GÉNERO
Rafael Aguilera Portales
Diana Rocío Espino Tapia
(coords.)

144.
NORBERTO BOBBIO. CENTENARIO
Heriberto Galindo
(coord.)

145.
LOS PARTIDOS POLÍTICOS EN EL
ESTADO DE MÉXICO
Orígenes, desarrollos y perspectivas
Francisco Reveles Vázquez y Miguel Ángel Sánchez
(coords.)

146.
ENTRE UTOPÍAS, SABERES Y EXCLUSIÓN
El debate educativo
María Mayley Chang Chiu
Jorge Mario Flores Osorio

147.
ERÓTICA DE LA BANALIDAD
Simulaciones, abyecciones, eyaculaciones
Fabián Giménez Gatto

148.
DERECHO PENAL ELECTORAL
Daniel Montero Zendejas

149.
ABUELAS, MADRES Y NIETOS
Escolaridad y participación ciudadana
Luz Marina Ibarra Uribe

150.
EL PAPEL DE LA SOCIEDAD, DE LA EDUCACIÓN
Y DE LA UNIVERSIDAD
Francisco R. Dávila Aldás

151.
EPISTEMOLOGÍA, METACONOCIMIENTO
Y VIRTUALIDAD
Nicanor Ursua et al.
(P.A.)

152.
EL TEXTO LIBRE
Célestin Freinet

153.
PEER GYNT ANTE OTRAS PIRÁMIDES
O andanzas mexicanas de un pícaro Ibseniano
Célestin Freinet

154.
PENSIONES Y JUBILACIONES EN LA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS Y OTRAS
Gabriela Mendizábal Bermúdez
(coord.)

Erika J. Santiago Alcántara

colección Cisne

editorial fontamara

1.
RESPUESTA A SOR FILOTEA DE LA CRUZ
Sor Juana Inés de la Cruz

2.
ARSENIO LUPIN CONTRA HERLOCK SHOLMES
Maurice Leblanc

3.
SANTA
Federico Gamboa

4.
EL FANTASMA DE JANET
Y otras narraciones de terror
Robert Louis Stevenson

5.
DE BALDERAS A POTRERO
Rogelio Ávalos Ortiz

6.
PRELUDIO / EN LA BAHÍA
Katherine Mansfield

7.
ANTOLOGÍA DEL EROTISMO
Miguel Guzmán Peredo

8.
ILUMINACIONES
Arthur Rimbaud

9.
CASTILLOS EN LA ARENA
Cristina Pérez-Stadelmann

10.
LOS HERALDOS NEGROS / TRILCE
César Vallejo

11.
¿ES MÁS PURO EL AMOR HOMOSEXUAL?
Un oscuro camino hacia el amor
Juan Manuel Corrales

12.
RELATOS DE TERROR
Arthur Conan Doyle

13.
VALENTÍN DE LA SIERRA
Carlos Isla

14.
LA VIRGEN Y EL GITANO
D. H. Lawrence

15.
CARTA AL PADRE
Franz Kafka

16.
CABALLERÍA ROJA
Isaak E. Babel

17.
CUENTOS DE RENATO Y SU ABUELA
Ángeles Gaos

18.
LA MANO FANTASMA
Y otras narraciones de lo sobrenatural
Joseph Sheridan Le Fanu

19.
LA ADELITA
Carlos Isla

20.
OTRA VUELTA DE TUERCA
Henry James

21.
POESÍA AMOROSA
Sor Juana Inés de la Cruz

22.
EL EXTRAÑO CASO DEL DR. JEKYLL Y MR. HYDE
Seguido de LA MUJER SOLITARIA
Robert Louis Stevenson

23.
ADOLESCENCIA DE AMOR
Jorge Arturo Ojeda

24.
ESTUDIO EN ESCARLATA
Un caso de Sherlock Holmes
Arthur Conan Doyle

25.
RITUAL DE EXCESOS
Iliana Godoy

26.
LA POSADA DEL DRAGÓN VOLADOR
Joseph Sheridan Le Fanu

27.
EL PÁJARO QUE NACIÓ EN UNA JAULA
Antonio de la Torre Bravo

28.
CARMILLA
Historia de vampiros
Joseph Sheridan Le Fanu

29.
LA VALENTINA
Carlos Isla

30.
LA HORA FATAL
Historias de terror y de fantasmas
Sir Walter Scott

31.
LOS ENIGMAS DE SOR JUANA
Roberto Reyes

32.
DIARIO DE UN SEDUCTOR
Sören A. Kierkegaard

33.
ANIMALES IMPUROS
Sergio García Díaz

34.
EL MORADOR DE LAS SOMBRAS
Y otros cuentos de Cthulhu
H. P. Lovecraft

colección Cisne

35.
PALABRAS MUROS DE ADOBE
Francisco Javier Estrada

36.
HISTORIAS DE AMOR
El oficial prusiano, Espiral de muerte y Sol
D. H. Lawrence

37.
LA FILOSOFÍA DE LA COMPOSICIÓN
Seguida de EL CUERVO
Edgar Allan Poe

38.
CARTAS A THÉO
Vincent van Gogh

39.
LA PASIÓN POR LAS MOSCAS
Sergio García Díaz

40.
EL VIEJO Y EL MAR
Ernest Hemingway

41.
INTIMIDADES DE UN JOVEN SEDUCTOR
Carlos Isla

42.
EL LIBRO DE LOS VAMPIROS
Goethe, Potocki, Hoffmann, Capuana, Darío, Gautier, Le fanu, Polidori, Maupassant, Poe

43.
QUINCE MINUTOS EN COMPAÑÍA
DE JESÚS SACRAMENTADO

44.
EL PRINCIPITO
Antoine de Saint-Exupéry

45.
HISTORIAS DE LO OCULTO
D. H. Lawrence

46.
EL CRIMEN DE LORD ARTHUR SAVILLE /
EL PESCADOR Y SU ALMA
Oscar Wilde

47.
LA MANDRÁGORA
Nicolás Maquiavelo

48.
EL PADRE ETERNO / RETRATOS
Jorge Arturo Ojeda

49.
LISÍSTRATA
Aristófanes

50.
TIERRA BALDÍA / CUATRO CUARTETOS
T. S. Eliot

51.
EL MATRIMONIO DEL CIELO Y DEL INFIERNO
William Blake

52.
HIMNOS A LA NOCHE
Novalis

53.
DOCUMENTOS SENTIMENTALES / CUENTOS
Jorge Arturo Ojeda

54.
FRANKENSTEIN
O el moderno Prometeo
Mary W. Shelley

55.
DIÁLOGO DE CASADAS Y CORTESANAS
Pedro Aretino

56.
MADAME EDWARDA
Georges Bataille

57.
CUENTOS ERÓTICOS ITALIANOS
AA. VV.

58.
LO IMPOSIBLE
Georges Bataille

59.
TELENY
Oscar Wilde

60.
MIENTRAS LA MUERTE LLEGA
Novela de la Revolución
Miguel N. Lira

61.
EL REGRESO DEL HIJO PRÓDIGO
André Gide

62.
POEMAS
Salvador Díaz Mirón

63.
UNA TEMPORADA EN EL INFIERNO
Arthur Rimbaud

64.
NOSTALGIA DE LA MUERTE
Xavier Villaurrutia

65.
MI MADRE
Georges Bataille

66.
LOS SENTIDOS DE FRIDA
Emma Rueda Ramírez

67.
POESÍA COMPLETA
Federico García Lorca

68.
CUENTOS COMPLETOS
César Vallejo

69.
LAS OLAS
Virginia Woolf

70.
LA METAMORFOSIS
Franz Kafka

colección Cisne

71.
DIARIO DE UN CHICHIFO ILUSTRADO
Hugo Villalobos

72.
EL RETRATO DE DORIAN GRAY
Oscar Wilde

73.
PROMETEO MAL ENCADENADO
André Gide

74.
EN EL PECADO ESTÁ LA PENITENCIA
Gerardo Guiza Lemus

75.
EL CASTILLO
Franz Kafka

76.
LA LETRA ESCARLATA
Nathaniel Hawthorne

77.
EL PRÍNCIPE FELIZ
Y otros cuentos
Oscar Wilde

78.
LAS MEMORIAS DE SHERLOCK HOLMES
Arthur Conan Doyle

79.
EL CORAZÓN DE LAS TINIEBLAS
Joseph Conrad

80.
SONETOS Y ENDECHAS
Sor Juana Inés de la Cruz

81.
LOS EMPEÑOS DE UNA CASA
Sor Juana Inés de la Cruz

82.
ALTAZOR
Vicente Huidobro

83.
AMADO MUERTO Y EL TALLER
DE LA DUALIDAD
Sofía Islas

84.
LA LECCIÓN DEL MAESTRO
Y otros cuentos de escritores
Henry James

85.
HISTORIA DEL OJO
Georges Bataille

86.
EL SPLEEN DE PARÍS
Charles Baudelaire

87.
DIARIOS ÍNTIMOS
Charles Baudelaire

88.
DUBLINESES
James Joyce

89.
CARTAS A UN JOVEN POETA
Rainer Maria Rilke

90.
LAS ORACIONES CATÓLICAS
MÁS BELLAS DEL MUNDO
AA.VV.

91.
TERESA FILÓSOFA
Jean-Baptiste de Boyer

92.
EL POETA ASESINADO
Guillaume Apollinaire

93.
POESÍA COMPLETA
James Joyce

94.
LA MUERTE DE IVÁN ILICH
León Tolstói

95.
LAS CANCIONES DE BILITIS
Pierre Louÿs

96.
POESÍAS
Conde de Lautréamont

97.
EL FANTASMA DE CANTERVILLE
Y otros cuentos
Oscar Wilde

98.
EL SIGNO DE LOS CUATRO
Un caso de Sherlock Holmes
Arthur Conan Doyle

99.
LAS AVENTURAS DE SHERLOCK HOLMES
Arthur Conan Doyle

100.
DE PROFUNDIS
Oscar Wilde

101.
EL GRAN GATSBY
Francis Scott Fitzgerald

102.
EL VIAJE DEL CONDE OLIVOS
Y su encuentro con Junkey en el *fin de los tiempos*
Víctor Grovas Hajj

103.
SUEÑOS JUGADOS Y SIN JUGAR
Olga Palmero Zilveti

104.
LAS RATAS EN LAS PAREDES
H. P. Lovecraft

105.
NUEVOS CUENTOS DE RENATO Y SU ABUELA
Ángeles Gaos

106.
EL PARÁSITO Seguido de EL VAMPIRO DE SUSSEX
Arthur Conan Doyle

107.
FAUSTO
Johann Wolfgang von Goethe

colección Cisne

108.
PARANOIA VIRTUAL
Salvador Benítez

109.
EL CRUJIDO DE LA HOJARASCA
Juan Manuel Rivera Madrid

110.
BARTLEBY
Herman Melville

111.
LOS NIÑOS BIEN
Fernando Nachón

112.
LAS MONTAÑAS DE LA LOCURA
H. P. Lovecraft

113.
EL CASTILLO DE OTRANTO
Horace Walpole

114.
LAS ONCE MIL VERGAS
O los amores de hospodar
Guillaume Apollinaire

115.
CUENTOS GAY I
Jesús Meza León

116.
SADE
Ilustrado

117.
EL PARAÍSO PERDIDO
Y juicios críticos sobre el paraíso perdido /
EL PARAÍSO RECOBRADO
John Milton

118.
DE A PERRITO
Fernando Nachón

119.
DIARIO DE UN PENDEJO
Fernando Nachón

120.
CANTOS DE MALDOROR
Conde de Lautréamont

121.
ACASO SOY ESE MUERTO QUE VIVE
PARA PENSARSE
Christian Mason Villalobos

122.
BESANDO EN EL VACÍO
Christian Mason Villalobos

123.
CUENTOS GAY II
Jesús Meza León

124.
CUANDO SALÍ DE CHIAPAS
Emilio Valdés

125.
HISTORIAS CÓMICAS DE FANTASMAS
Washington Irving, Henry James,
Edgar Allan Poe, Saki, Oscar Wilde

126.
EL SON ENTERO. Suma poética
Nicolás Guillén

127.
CACHETADAS EN LA NALGAS
Fernando Nachón

128.
DAFNIS Y CLOE
Longo

129.
LA SERPIENTE DE ORO
Ciro Alegría

130.
EL MUNDO ES ANCHO Y AJENO
Ciro Alegría

131.
LOS PERROS HAMBRIENTOS
Ciro Alegría

132.
EL PERRO DE LOS BASKERVILLE
Un caso de Sherlock Holmes
Arthur Conan Doyle

133.
EL REGRESO DE SHERLOCK HOLMES
Arthur Conan Doyle

134.
EL ARCHIVO DE SHERLOCK HOLMES
Arthur Conan Doyle

135.
PEQUEÑOS POEMAS EN PROSA
Charles Baudelaire

136.
LA NAVIDAD EN LAS MONTAÑAS
Ignacio Manuel Altamirano

137.
SOLEDAD LLORANDO
La historia de un relato
Elisa Victoria Poza

138.
POESÍA COMPLETA
Alí Chumacero

139.
CÓSMICO SUSPIRO
Christian Mason Villalobos

140.
EN BUSCA DE EDVARD MUNCH
Héctor Ceballos Garibay

141.
LOS MUCHACHOS TERRIBLES
Jean Cocteau

142.
EL MÁGICO RECURSO DE INVENTARNOS
Christian Mason Villalobos

143.
HISTORIAS DE FANTASMAS
Charles Dickens

144.
CHUCHO EL ROTO
Carlos Isla

colección Cisne

145.
CREPÚSCULO
Martín Rosas

146.
LA CONFUSIÓN DE LOS SENTIMIENTOS
Stefan Zweig

147.
EL DIVINO NARCISO
Sor Juana Inés de la Cruz

148.
BOLETO DE IDA
José Luis Antón Alvarado

149.
LAS MINAS DEL REY SALOMÓN
Henry Rider Haggard

150.
EL AMOR NO ES PARA LOS CERDOS COMO TÚ
Alejandro Montes

151.
RELATOS DE SANGRE Y MISTERIO
Arthur Conan Doyle

152.
HOJAS DE HIERBA
Walt Withman

153.
CUENTOS LÉSBICOS
Anónimo

154.
LOS ONCE MIL FALOS
Guillaume Apollinaire

155.
EL CASO DE CHARLES DEXTER WARD
H.P. Lovecraft

156.
EL VALLE DEL MIEDO.Un caso de Sherlock Holmes
Arthur Conan Doyle

157.
AURELIA
Gerard de Nerval

158.
EL ZARCO
Ignacio Manuel Altamirano

159.
EL HORROR SOBRENATURAL EN LA LITERATURA
H.P. Lovecraft

160.
ESFINGE ARRUINADA
Christian Mason V.

Esta obra se imprimió bajo el cuidado de Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V.,
Av. Hidalgo No. 47-B, Colonia Del Carmen, Deleg. Coyoacán, 04100,
México D. F., en noviembre de 2011.
El tiraje fue de 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Imagen: Shutterstock
Portada
jacqueline@fontamara.com.mx